

Fundamentalisme Islam Politik di Indonesia

Dalam Perspektif Filsafat Politik

Hannah Arendt



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Guna Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Filsafat Islam

Oleh:

Ubaidillah, S. Fil. I
NIM : 03511499

JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal : Skripsi Saudara Ubaidillah
Lamp : 6 (enam) eksemplar

Kepada Yth:
Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga
Di –
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan baik dari segi isi, bahasa, maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi mahasiswa tersebut di bawah ini :

Nama : Ubaidillah
NIM : 03511499
Jurusan : Aqidah dan Filsafat
Judul : *Fundamentalisme Islam Politik Di Indonesia Dalam Perspektif Filsafat Politik Hannah Arendt*

Maka kami menyatakan bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat untuk diajukan dalam sidang munaqasyah pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Demikian Nota Dinas ini kami buat, atas perhatian dan kebijaksanaan Bapak/Ibu kami haturkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 27 November 2008

Pembimbing I



H. Shofiyullah MZ, M.Ag.
NIP: 150 321 646

Pembimbing II



Dr. Munawar Ahmad, SS., M.Si
NIP: 150 299 964

SURAT PERNYATAAN

Nama : Ubaidillah, S.Fil.I
Tempat Tanggal Lahir: Bondowoso, 07 Agustus 1984
NIM : 03511499
Jurusan/ Prodi : Aqidah dan Filsafat.
Fakultas : Ushuluddin, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
Alamat asal : Desa Padasan, Kecamatan Pujer, Kabupaten Bondowoso, Jawa Timur.
Hp : 0817464338
Judul skripsi : **FUNDAMENTALISME ISLAM POLITIK DI INDONESIA DALAM PERSPEKTIF FILSAFAT POLITIK HANNAH ARENDT**

Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar *asli* karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Apabila kemudian hari diketahui bahwa karya tersebut bukan karya tulis ilmiah saya, maka saya bersedia menanggung sanksi untuk di batalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta 12 Januari 2009.



UBAIDILLAH S.FIL.I





DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN
JL. Marsda Adisucipto Telepon/Fax (0274) 512156 Yogyakarta

FM-UINSK-BM-05-07/R0

PENGESAHAN SKRIPSI / TUGAS AKHIR

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/0099/2009

Skripsi dengan judul: *Fundamentalisme Islam Politik di Indonesia Dalam Perspektif Filsafat Politik Hannah Arendt*

Diajukan oleh :

Nama : Ubaidillah
NIM : 03511499
Program Serjana Strata 1 Jurusan : AF

Telah di munaqosahkan pada : Hari Senin, Tanggal 12 Januari 2009 dengan nilai : 80/ B+ dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar serjana strata satu.

PANITIA UJIAN MUNAQOSAH

Ketua Sidang

H. Shofiyullah, Mz, M. Ag
NIP: 150 299 964

Pengaji I

Dr. Alim Roswantoro, M. Ag
NIP : 150289262

Pengaji II

Drs. Abdul Basir Solissa, M. Ag
NIP : 150235497

Yogyakarta, 12 Januari 2009



MOTTO

“Kesucian Adalah Tindakan Untuk Sanantisa Membela Yang Lemah”.

PERSEMBAHAN

*Skripsi ini aku persembahkan kepada:
Bapak dan Ibu Tercinta
Adik - adikku
serta segenap keluarga besarku dan
Guru-guruku
Terimakasih aku ucapkan atas semuanya jasa-jasanya.*

ABSTRAK

Wacana fundamentalisme Islam politik sesungguhnya bukan hal yang baru, bahkan kini telah menjadi salah satu fenomena yang paling ramai dibicarakan pada abad XX. Namun, kajian yang secara khusus dan komprehensif membahas fundamentalisme Islam politik yang salah satu misinya mengusung formalisasi syari'at Islam di Indonesia dengan memakai perspektif filsafat politik Hannah Arendt sejauh pengetahuan dan pengamatan penulis, hingga saat ini belum banyak atau bahkan belum ditemukan. Di sinilah letak pentingnya kajian ini.

Ciri khas pemikiran fundamentalisme Islam politik adalah berupaya memformalisasikan Syari'at Islam melalui konstitusi negara, karena hanya dengan cara tersebut Syari'at Islam dapat diberlakukan dan ditegakkan di negara yang memiliki penduduk muslim terbesar di dunia ini. Namun di sisi lain, Indonesia dikenal sebagai negara plural, dengan demikian perjuangan penegakan Syari'at Islam ke dalam konstitusi negara tidak mudah direalisasikan karena ada ideologi bernama "Pancasila", serta adanya kepentingan politik yang melingkupinya.

Berangkat dari permasalahan tersebut, penyusun merasa perlu untuk mencoba mengkaji lebih mendalam tentang fundamentalisme Islam politik di Indonesia. Fokus kajian ini adalah: Berupaya mengetahui akar pemikiran fundamentalisme Islam di Indonesia, serta bagaimana prospek perjalanan pemikiran fundamentalisme Islam politik di Indonesia perspektif filsafat politik Hannah Arendt? Kajian ini dimaksudkan dalam rangka untuk menjawab masalah yang telah dirumuskan di atas.

Untuk mencapai tujuan tersebut, maka jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*) dengan menggunakan data-data yang diperlukan berdasarkan pada literatur-literatur primer dan skunder. Sementara sifat penelitian ini adalah berupa deskriptif-analitis, yakni berusaha mencari pemecahan melalui analisa yang berhubungan dengan fenomena yang diselidiki, dengan menggunakan pendekatan historis dengan tujuan untuk mengetahui sosio-politik yang melatar belakangi konfigurasi yang terjadi.

Hasil yang diperoleh penulis dalam penelitian ini adalah bahwa gerakan fundamentalisme Islam politik yang salah satu misinya mengusung formalisasi syari'at Islam di Indonesia tidak akan menemukan tempatnya jika strategi yang dipakai masih bersifat "konfrontatif" dan menafikan saluran kontrak sosial dan komunikasi serta dialog partisipatif dalam berpolitik, apalagi fundamentalisme Islam memiliki keinginan yang bertolak-belakang, yaitu mendirikan negara Islam di Indonesia.

Berdasarkan hasil penelitian tersebut, penulis berkesimpulan bahwa politik seharusnya senantiasa mengandaikan jalur kontrak sosial, komunikasi serta dialog partisipatif serta pengampunan. Karena itu, partisipasi dan komunikasi dengan menempatkan kesejajaran di antara masing-masing kelompok dalam Islam seperti yang Hannah Arendt harapkan masih jauh dari harapan ideal, karena masing-masing kelompok dalam Islam di Indonesia masih terjadi pemaksaan kehendak antara satu dengan yang lainnya. Mestinya bukan pemaksaan dan kekerasan yang harus didahulukan tetapi lebih mendahulukan dialog partisipatif dan kerja untuk mencapai kesepakatan bersama.

KATA PENGANTAR

• ,
• ,

Aku bersaksi tiada Tuhan selain Allah SWT. Tiada untaian kata yang patut kupersembahkan kecuali rasa syukur atas segala nikmat, karunia dan petunjuk-Nya. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW. yang memberi pencerahan pada kehidupan manusia di dunia.

Setelah melalui proses yang cukup panjang, akhirnya penyusun berhasil menyelesaikan karya ilmiah ini berupa skripsi yang berjudul: *“Fundamentalisme Islam Politik Di Indonesia Dalam Perspektif Filsafat Politik Hannah Arendt”*, meskipun karya ilmiah ini masih cukup jauh dari kata “sempurna”. Akan tetapi penyusun bersyukur bisa menyelesaikannya dengan perjuangan yang sangat berat.

Penyusunan skripsi ini telah berusaha dengan semaksimal mungkin, rasa lelah dan frustasi selalu menghantui penyusun dalam setiap proses penyusunan skripsi ini, namun demikian tetap penyusun sadari bahwa di sana-sini masih banyak kesalahan dan kekurangan. Maka dari itu, penyusun berharap kepada para pembaca yang budiman untuk sudi memberikan saran dan kritik agar penyusunan skripsi ini benar-benar bisa dipertanggung jawabkan dan sesuai harapan.

Dalam penyelesaian penyusunan karya ilmiah berupa skripsi ini, tentu saja bukan merupakan hasil usaha penyusun secara mandiri, sebab ada banyak pihak yang terlibat dalam proses penyusunan ini. Baik itu yang berupa motivasi, bantuan pikiran, materiil dan moril serta dana.

Oleh karena itu, penulis mengucapkan banyak-banyak terima kasih kepada pihak-pihak yang telah berpartisipasi dalam menyelesaikan skripsi ini, terutama kepada yang terhormat:

1. Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah, selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Dr. Sekar Ayu Aryani, MA, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
3. Drs. Abdul Basir Solissa, M. Ag, selaku Pembantu Dekan III Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Drs. Sudin, M. Hum. selaku Ketua Jurusan Aqidah dan Filsafat, dan Fahruddin Faiz, M. Ag, selaku Sekretaris Jurusan Aqidah dan Filsafat.
5. Bapak H. Sofiyullah MZ, M.Ag sebagai Pembimbing I yang telah meluangkan waktu untuk memberikan bimbingan dan memberikan solusi tentang berbagai masalah dan kendala yang saya alami selama penyusun skripsi ini.

6. Bapak Dr. Munawar Ahmad, SS., M.Si sebagai Pembimbing II yang telah meluangkan waktunya untuk memberikan bimbingan dan memberikan solusi ketika terjadi masalah dan kendala yang di alami selama penyusunan skripsi ini.
7. Bapak Dr. Alim Roswantoro, M Ag, sebagai penguji I yang telah banyak memberikan masukan setelah skripsi ini di munaqosyahkan terimakasih atas saran dan kritiknya pak. Tanpa kritik niscaya skripsi ini akan banyak mengalami kesalahan mendasar.
8. Para dosen di lingkungan civitas akademika Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan para staf tata usaha fakultas Ushuluddin yang telah membantu dalam persoalan administrasi dan lainnya.
9. Bapak dan Ibu tercinta, inilah anakmu yang selalu kau bimbing, kau arahkan dan kau nasehati, anakmu kini telah berhasil menyelesaikan kuliah SI seperti yang kau harapkan walaupun sedikit nakal dan bandel yang penting bisa lulus, semoga kelak anakmu ini bisa membuatmu bangga dan bahagia. Amien...3X
10. Segenap keluarga besarku seperti nenekku, adik-adikku, paman dan bibiku, terimakasih atas dukungannya, baik moral maupun materi, semoga kalian mendapat balasan yang berlipat ganda dari Allah SWT.

11. Kapada sahabat-sahabat PMII Jogjakarta yang tak bisa penulis sebutkan satu-persatu. Terimakasih ku ucapkan atas dinamika yang terjadi, jujur aku katakan proses itu sangat berharga bagiku baik sekarang, besok dan masa yang akan datang.
12. Kepada sahabat Kaisar A Hanifah, kau adalah kakak terbaik dan guru gerakanku selama di Jogja. Terimakasih sahabat atas semua nasehat dan saran darimu semoga nanti kita bisa bekerjasama lagi. Dan juga tak lupa Saudara Imam Muhlis, S.HI., Syaiful Bahri atas bantuan ide dan goyonannya selama penyusunan karya ilmiah ini.
13. Sahabat-sahabat Lingkar Mahasiswa Genggong Raya seperti Bejo Ubaidillah, Kholis Sobri, Johari, Khoirudin dan yang tidak bisa penyusun sebutkan satu persatu, terima kasih atas nama persekawanan kita semoga kalian sukses.
14. Kepada teman-teman Korp Perlawanan kalian adalah sahabat-sahabatku yang tidak akan pernah aku lupakan sampai kapanpun karena kalian semua adalah sahabat dari pertama aku kuliah sampai selasai ini. Suka duka dahulu kita sering lewati bersama, walau terkadang di antara kita ada perbedaan pendapat, Facsun Politik dan lain sebagainya tetapi kalian adalah “*The Best Friends*”.
15. Seseorang yang dahulu kala pernah menjadi inspirasi bagiku, kaulah alasan kenapa aku sadar tentang pentingnya kejujuran semoga kita sama-sama sukses ya.

Sepenuhnya penulis sadar akan banyaknya kekurangan dan cacat dari karya ini baik dari sudut isi maupun metodologi, karenanya penulis dengan segala kerendahan hati memohon kritik, saran, dialektika, dan tegurannya. Berbagai saran dan kritik untuk perbaikan skripsi ini sangat penulis harapkan. Penulis juga memohon maaf sebesar-besarnya khusus kepada semua pihak atas kekurangan, kekhilafan, kealpaan, dan ketidakseriusan selama mengemban amanat menuntut ilmu di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Amien Amien Ya Rabbal 'Alamien.

Yogyakarta 12 Januari 2009

Penyusun,

UBAIDILLAH, S. Fil. I

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi kata-kata Arab-Latin yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama **Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 0543b/U/1987**. Secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
	Alif	-	-
	Ba	B	Be
	Ta	T	Te
	Sa	ś	es dengan titik di atas
	Jim	J	Je
	Ha	Ḩ	ha dengan titik di bawah
	Kha	Kh	ka – ha
	Dal	D	De
	Zal	ż	zet dengan titik di atas
	rā‘	R	Er
	Zai	Z	Zet
	Sin	S	Es
	Syin	Sy	es – ye
	Sad	Ş	es dengan titik di bawah
	Dad	Đ	de dengan titik di bawah
	Ta	Ҭ	te dengan titik di bawah
	Za	ڙ	zet dengan titik di bawah
	‘ain	‘	koma terbalik di atas
	Gain	G	Ge

	Fa	F	Ef
	Qaf	Q	Ki
	Kaf	K	Ka
	Lam	L	El
	Mim	M	Em
	Nun	N	En
	Wau	W	We
	Ha	H	Ha
	Hamzah	,	apostrof
	Ya	Y	-

2. Vokal

a. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
-----	Fathah	a	a
-----	Kasrah	i	i
-----	Dammah	u	u

Contoh:

→ *kataba* → *su'ila*

b. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
	Fathah dan ya	ai	a – i
	Fathah dan wawu	au	a – u

Contoh:

→ kaifa → haula

c. **Vokal Panjang (*maddah*)**

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
	Fathah dan alif	ā	a dengan garis di atas
	Fathah dan ya	ā	a dengan garis di atas
	Kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
	Dammah dan ya	ū	u dengan garis di atas

Contoh:

→ qāla → qīla

→ rāma → yaqūlu

3. **Ta' Marbutah**

a. Transliterasi *ta' marbutah* hidup

Ta' marbutah yang hidup atau yang mendapat harkat fathah, kasrah, dan dammah transliterasinya adalah “t”.

b. Transliterasi *ta' marbutah* mati

Ta' marbutah yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah “h”.

Contoh:

→ talhah

- c. Jika *ta' marbutah* diikuti kata yang menggunakan kata sandang “al-“, dan bacaannya terpisah, maka *ta' marbutah* tersebut ditransliterasikan dengan “h”/h.

Contoh:

→ raudatul atfāl atau raudah al-atfāl

→ *al-Madīnatul Munawwarah* atau
al-Madīnah al-Munawwarah

4. Huruf Ganda (*Syaddah* atau *Tasydid*)

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata.

→ *nazzala*

→ *al-birru*

5. Kata Sandang " "

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf yaitu "݂" Namun dalam transliterasi ini kata sandang tersebut dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf Syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf Qomariyah:

a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf Syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf Syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya yaitu "݂" diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang tersebut.

Contoh:

→ *ar-rajulu*

→ *as-sayyidatu*

b. Kata sandang yang diikuti oleh huruf Qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf Qamariyah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya, bila diikuti oleh huruf Syamsiyah maupun Qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan tanda sambung (-)

Contoh:

→ *al-qalamu*

→ *al-badī'u*

6. Hamzah

Sebagaimana dinyatakan di depan, hamzah ditransliterasikan dengan aspostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

→ *syai'un*

→ *umirtu*

→ *an-nau'u*

7. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan-ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh:

→ *wamā Muhammadun illā Rasūl*

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dengan ilmu tajwid.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN SURAT PERNYATAAN	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
ABSTRAK	vii
KATA PENGANTAR	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xiii
DAFTAR ISI.....	xviii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	8
D. Tinjauan Pustaka	9
E. Kerangka Teoritik	12
F. Metode Penelitian.....	15
G. Sistematika Pembahasan	18

BAB II	FUNDAMENTALISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM	
	POLITIK DI INDONESIA.....	20
	A. Asal Mula Fundamentalisme Islam Politik di Indonesia	20
	B. Karakter Islam Politik di Indonesia.....	31
	C. Ide-ide Fundamentalisme Islam Politik di Indonesia	35
BAB III	DISKURSUS FILSAFAT POLTIK HANNAH ARENDT.....	42
	A. Dasar-dasar Filsafat Politik Hannah Arendt	42
	a. Teori Tindakan Hannah Arendt.....	42
	b. Teori Penilaian Hannah Arendt.....	54
	B. Dimensi Etis Filsafat Politik Hannah Arendt.....	59
	C. Filsafat Pengampunan.....	62
BAB IV	TOTALITARIANISME ISLAM POLITIK DI INDONESIA..	65
	A. Fundamentalisme Islam Politik Perspektif Hannah Arendt....	65
	B. Catatan Atas Fundamentalisme Islam Politik.....	75
	C. Masa Depan Fundamentalisme Islam Politik.....	78
BAB V	PENUTUP	85
	A. Kesimpulan	85
	B. Saran-saran.....	86
	DAFTAR PUSTAKA.....	88
	LAMPIRAN – LAMPIRAN	
	CURICULUM VITAE.....	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Formalisasi syariat Islam merupakan isu yang selalu mengalami pasang-surut dalam konstelasi perpolitikan Indonesia. Tampaknya penerapan syariat Islam memang telah menjadi bagian dari perjalanan sejarah bangsa ini.¹ semenjak Islam masuk ke wilayah nusantara, kerajaan-kerajaan Islam senantiasa berusaha untuk menegakkan syariat Islam di daerah kekuasaan mereka masing-masing. Setelah penjajahan Belanda berkuasa pun, kerajaan-kerajaan Islam masih ada yang berusaha menegakkan syariat Islam walaupun secara berangsur-angsur hukum Barat ataupun hukum adat sudah diberlakukan. Namun setiap pergerakan nasional yang bersifat Islam acapkali menempatkan penegakan syariat Islam sebagai agenda dan cita-cita luhur yang mesti diperjuangkan.

Setelah kemerdekaan Indonesia diproklamasikan, keinginan agar syariat Islam diberlakukan masih belum berhenti. Perjuangan penegakan syariat Islam pada masa ini tidak hanya dilakukan dengan pendekatan politik, tetapi juga dengan perjuangan bersenjata sebagaimana dilakukan DI/TII dan PRRI. Para wakil Islam di Majelis Konstituante (1956-1959) yang terdiri dari Partai Masyumi dan Partai NU juga memperjuangkan agar rumusan Piagam Jakarta dimasukkan kembali ke dalam pembukaan UUD 1945. Usulan ini

¹ Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 120.

mendapatkan perlawanan dari kelompok nasionalis, sehingga perdebatan yang digambarkan sangat sengit pun tiada dapat dielakkan. Upaya memasukkan Piagam Jakarta berbuntut pada pembubaran Majelis Konstituante melalui dekrit Presiden 5 Juli 1959 setelah dua kutub yang berbeda pandangan tidak berhasil menemukan kata kesepakatan.²

Di era Orde Baru berkuasa, perdebatan semacam ini tidak muncul ke permukaan karena adanya kontrol yang sangat ketat dari pemerintah pusat. Ketika Orde Baru runtuh dan kontrol kekuasaan memudar seiring dengan tuntutan reformasi, perdebatan syariat Islam ini mulai menyeruak dalam kurun sepuluh tahun terakhir.³

Namun, kini keinginan untuk menerapkan syariat Islam di Indonesia, mulai tersaji kembali secara fulgar sejak lengsernya pemerintahan Soeharto yang melarang formalisasi syariat Islam di Indonesia karena dianggap tidak Pancasilais. Jatuhnya rezim dengan karakteristik diktator ini membawa harapan besar bagi beberapa kelompok Muslim⁴ di Indonesia yang

² Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 142-192.

³ Imam Muhlis, “Perda Syari’ah Islam Dalam Bingkai Negara Pancasila”, *Lesan*, Jurnal Lembaga Studi Agama dan Negara, edisi, 01/tahun 2008, hlm. 99.

⁴ Dalam skripsi ini, penulis sengaja menggunakan istilah “Muslim” untuk menggambarkan pemikiran yang terjadi. Penulis menggunakan istilah “Muslim”, bukan istilah “Islam”, karena yang ditunjuk oleh istilah “Muslim” adalah pengikut agama Islam. Istilah “Muslim” menjadi penanda (signifier) terhadap setiap kelompok aliran dalam Islam. Dengan demikian menjadi jelaslah bahwa pemikiran tentang formalisasi syariat Islam di Indonesia yang menjadi fokus kajian skripsi ini terjadi dalam-pemeluk agama Islam sendiri.

menginginkan terciptanya sistem pemerintahan *Khilāfah Islāmiyah*, yaitu sistem pemerintahan yang berdasarkan pemahaman syariat Islam.⁵

Kenyataan dari pemikiran ini sangat nyata dari sebagian kelompok muslim Indonesia yang menginginkan formalisasi syariat Islam bukan tanpa dasar yang jelas. Kelompok ini memandang mayoritas masyarakat Muslim Indonesia merupakan alasan mengapa harus ditegaknya syariat Islam di Indonesia. Keinginan itu semakin menguat dan menemukan momentum yang tepat ketika melihat perjalanan pemerintahan Indonesia yang jelas-jelas menunjukkan kegagalan serius dalam membangun Bangsa dan Negara kerena menerapkan metode sekuler yang sebenarnya menurut mereka tidak sesuai dengan kondisi bangsa Indonesia.

Pada dasarnya kelompok ini menganggap bahwa tujuan diterapkannya syariat Islam di Indonesia adalah untuk menyelamatkan kondisi Bangsa dan Negara dari kesesatan dan kerusakan. Bagi kelompok ini, satu solusi untuk keluar dari ketidakpastian ekonomi, politik, hukum dan agama adalah dengan menerapkan Politik Islam dalam bentuk gerakan dan pemikiran. Karena, dengan menerapkan syariat Islam berarti melakukan upaya yang keras untuk menyebar-luaskan ajaran Islam dalam dimensi sosial agar bisa dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari, lebih lanjut, penerapan syariat Islam di Indonesia bertujuan untuk menyelamatkan Bangsa dan Negara dari krisis sosial yang

⁵ Zuhairi Misrawi dan Noviantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSiP, 2004), hlm. 17.

bekepanjangan serta menjadi bangsa yang maju, bermoral, aman sejahtera dan mendatangkan kemanfaatan.⁶

Kelompok ini berpandangan, substansi dari syariat Islam yang di perjuangkan oleh beberapa ormas Islam dan partai politik yang berdasarkan Islam menuju politik Islam Indonesia berpangkal pada empat hal. *Pertama*, kepemimpinan sosial, artinya pemimpin Indonesia harusnya adalah Muslim taat syariat dan berorientasi pada pemberlakuan syariat Islam. Karena pemimpin seperti ini tentu tidak akan melakukan KKN karena takut adzab Allah. *Kedua*, perbaikan hukum, artinya hukum yang diberlakukan seharusnya meliputi: *Hudud*, *Qishas* dan *Ta'zir* yang dipandu oleh al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW.

Ketiga, ekonomi anti riba, artinya sistem ekonomi yang berjalan seharusnya anti riba dan anti bisnis barang-barang haram dan maksiat. *Keempat*, pengendalian budaya, artinya budaya yang berkembang di dalam masyarakat harus dikendalikan agar terarah pada anti perzinahan termasuk praktik mendekati perzinahan seperti pornografi, pamer aurat, anti mabuk dan anti perjudian.

Pendangan sebagian kelompok Muslim di atas sampai saat masih sering kita jumpai dalam kehidupan sehari hari. Bahkan pemikiran yang sangat keras dan sangat menjunjung tinggi teks melebihi apapun terkadang bisa mengganggu terhadap stabilitas bangsa dan negara karena bisa

⁶ Luthfi Bashari, *Musuh Besar Umat Islam* (Yogyakarta: Widhah Press 2002), hlm. xviii – xix.

meneguhkan sentralisme baru berbasis tunggal yang akan mempengaruhi terhadap keberagaman masyarakat bangsa.⁷

Hal inilah yang menjadi kekhawatiran dari beberapa tokoh Muslim di Indonesia yang lain seperti Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Amien Rais, Ahmad Syafii Maarif dan lain sebagainya. Menurut beberapa tokoh Muslim moderat ini, pandangan Islam yang keras dan mengesampingkan dialog seperti ini pada akhirnya akan melahirkan perpecahan di antara elemen anak bangsa yang mengarah pada disintegrasi bangsa.⁸

Di sisi yang lain pemahaman eksklusif sebagian kelompok muslim Indonesia di atas yang terkesan menjunjung tinggi teks dan menafikan pluralisme mendapat respon yang keras dan mendapat penolakan yang kuat dari kelompok non-Muslim dan kelompok Muslim yang lain karena sistem pemerintahan Islam atau *Khilāfah Islāmiyah* tersebut dianggap bertentangan dengan kesepakatan bersama yang termaktup pada Undang Undang Dasar 1945 dan Pancasila.⁹

Lebih lanjut, penolakan di atas lebih disebabkan pada pemikiran yang mamahami Islam sebagai sesuatu yang bersifat universal, artinya Islam mengajarkan tentang persaudaraan dan menjalin hubungan yang harmonis sesama umat manusia merupakan ajaran yang sangat penting dalam Islam.

⁷ Umaruddin Masdar, *Agama Kolonial: Colonist Mindset Dalam Pemikiran Islam Libeeral* (Yogyakarta: KLIK R. 2003), hlm. xiv-xvi.

⁸ Nur Kholik Ridwan, *Islam Borjuis Dan Islam Proletar, Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia* (Yogyakarta: Galang Press 2001), hlm. 328.

⁹ Muhammin Iskandar, *Gus Dur, Islam Dan Kebangkitan Indonesia* (Yogyakarta: KLIK R. 2007), hlm. 68.

Atas dasar menjaga persaudaraan dan perdamaian di antara sesama anak bangsa maka kelompok ini dengan tegas menuntut pemisahan peran agama dan negara.¹⁰

Dari gambaran di atas, penulis dalam skripsi ini berusaha menelusuri secara ilmiah tentang fundamentalisme Islam politik di Indonesia perspektif filsafat politik Hannah Arendt. Filsafat politik ini dibutuhkan untuk membaca maksud dari pemikiran Islam yang menuntut formalisasi syariat di Indonesia.

Hannah Arendt dikenal sebagai teorikus politik yang memiliki rumusan dan generalisasi historis politik yang tajam.¹¹ Tulisan-tulisannya banyak merefleksikan pengalaman hidupnya sebagai saksi dari kekejaman dua tirani Eropa yaitu Nazisme dan Fasisme.¹²

Dalam bukunya “*The Origins Of Totalitarianism*”, Hannah Arendt membahas tentang pembebasan manusia dari segala bentuk dominasi dan represi. Tugas pokok dari pemikiran ini adalah memperjuangkan keadilan

¹⁰ Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, cet. III (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm. 138-140.

¹¹ Hannah Arendt lahir di Hanover, Jerman 14 Oktober 1906 dan meninggal di New York Amerika pada tanggal 4 desember 1975. Dia adalah anak satu dari pasangan Paul dan Martha.. Masa kecil Arend banyak dilalui oleh duka cita teror, sebagai seorang Yahudi, dia dan keluarganya menjadi bagian dari target Genosida Nazi. Saat usia tujuh tahun, ayahnya yang seorang insinyur meninggal akibat gangguan syaraf Syphilitic Insanity. Selama menjadi anak-anak Arend sudah beberapa kali pindah tempat tinggal. Setelah lulus dari sekolah tinggi Koenigsbreg pada tahun 1924 Arendt mulai mempelajari teologi dibawah asuhan Rusolf Bultmann di Universitas Marburg. Di Fakultas yang sama Arendt bertemu dengan filsuf muda yaitu Martin Heidegger yang mengajarinya banyak hal tentang dasar-dasar pemikiran Sein Und Zet (Being and time, 1972). Berkat Heidegger inilah Arendt mnengenal lebih mendalam tentang filsafat eksistensialisme. Selain Heidegger ada beberapa filsuf yang mempegaruh pemikiran filafat Arendt diantaranya adalah Karl Jaspers, Gunther Stern (Gunther Anders), Benjamin Barber, Sheldon Wolin, Neo Kantian, Habermas, Albrecht, Welmer, Richard Berstein dan Seyla Barn Habib. Lihat. Maurizio Passerin D’ Enteves, *Filsafat Politik Hannah Arendt* (Yogyakarta: Qolam 2003), hlm. v-xii

¹² Maurizio Passerin D’ Enteves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. v-xii.

bersama.¹³ Menurutnya, untuk memastikan arti keadilan maka semua pihak yang terkait harus sama-sama terlibat dalam pembicaraan yang komunikatif.¹⁴ Dalam rumusan ini, sesuatu yang mempengaruhi perumusan kepentingan bersama bisa disetujui tanpa ada paksaan oleh pihak tertentu. Hal ini, menunjukkan sebuah norma hanya dapat dianggap sah jika menghasilkan kesepakatan intersubjektif, yang merupakan tuntutan rasional untuk mencapai bentuk kesetaraan yang radikal.

Untuk memperjuangkan keadilan diperlukan komunikasi dan partisipasi yang peka pada pluralitas sehingga melahirkan pemikiran Islam produktif bukan kontra produktif. Karena, jika yang dikembangkan adalah klaim-klaim superioritas dan kebenaran masing-masing kelompok merasa sebagai pihak yang paling benar.¹⁵ Bukan kerjasama yang terjalin dan proses saling menguatkan yang akan dicapai, tetapi perpecahan yang saling menegasikan dan mematikan akan terjadi sehingga umat Islam akhirnya semakin kehilangan kepercayaan dan penghargaan satu sama lain.

Lebih lanjut, budaya penaklukan dan kekerasan sekelompok Muslim terhadap kelompok Muslim yang lain hendaknya segera diakhiri.¹⁶ Kerana pemaksaan bukanlah satu-satunya instrumen yang bisa digunakan untuk memperoleh pengakuan. Bahkan pemaksaan malah akan menimbulkan keanti-

¹³ Maurizio Passerin D' Enteves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 204.

¹⁴ Rieke Diah Pitaloka, *Kekerasan Negara Menular Ke Masyarakat* (Yogyakarta: Galang Pres 2004), hlm. 64.

¹⁵ Muhammin Iskandar, *Gus Dur, Islam dan Kebangkitan Indonesia*, hlm. 61.

¹⁶ Rieke Diah Pitaloka, *Kekerasan Negara Menular ke Masyarakat*, hlm. 70.

patian dari pihak yang dipaksakan. Untuk memperoleh pengakuan dibutuhkan kerjasama (kompromi) yang komunikatif dan saling menghormati.¹⁷

Karena itu, tulisan ini akan mencoba memberikan deskripsi mengenai fundamentalisme Islam politik di Indonesia perspektif filsafat politik Hannah Arendt. Kemudian dalam tulisan ini, penulis juga mencoba melihat dan mencermati lebih mendalam relevansi teori dan pemikiran yang dibangun oleh Hannah Arendt dalam konteks upaya penerapan syari'at Islam Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, maka penulis merencanakan dua rumusan masalah dalam skripsi ini, yaitu:

1. Mengetahui akar pemikiran fundamentalisme Islam politik di Indonesia?
2. Bagaimana prospek perjalanan pemikiran fundamentalisme Islam politik Indonesia masa depan dikaji dari filsafat politik Hannah Arendt?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Adapun tujuan dan kegunaan penelitian ini adalah :
 - a. Penelitian ini bertujuan untuk memahami latar historis fundamentalisme Islam politik di Indonesia.

¹⁷ Maurizio Passerin D' Enteves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 72.

b. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam pemikiran dan keinginan fundamentalisme Islam politik di Indonesia dengan menggunakan pendekatan filsafat politik Hannah Arendt.

D. Tinjauan Pustaka

Untuk membuktikan orisinalitas karya tulis ilmiah ini, penulis akan menunjukkan sejumlah karya tulis ilmiah yang telah membahas pemikiran formalisasi syariat Islam di Indonesia. Beberapa karya tulis ilmiah tersebut antara lain berupa buku, skripsi, dan lain sebagainya.

Buku karya Hartono Marjono berjudul *Menegakkan Syariat Islam Dalam Konteks Ke-Indonesiaan: Proses Penerapan Nilai-Nilai Islam Dalam Aspek Hukum, Politik Dan Lembaga Negara*. Buku ini menjelaskan tentang perlunya penerapan syariat Islam di Indonesia. Karena menurut Hartono Marjono, negara Indonesia telah gagal mewujudkan kesejahteraan pada rakyatnya di segala bidang sehingga perlu dicoba sistem baru yaitu syariat Islam. Ia mencontohkan keberhasilan Iran dalam membangun negara yang kuat setelah adanya Revolusi Islam Iran. Kontribusi teoritis buku ini adalah membeberikan penegasan bahwa syariat Islam sangat perlu untuk diterapkan di Indonesia.¹⁸

Buku *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Hingga Nigeria*, karya Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean. Dalam buku ini, dijelaskan

¹⁸ Hartono Marjono, *Menegakkan Syariat Islam Dalam Konteks Ke-Indonesiaan: Proses Penerapan Nilai-Nilai Islam Dalam Aspek Hukum, Politik Dan Lembaga Negara* (Jakarta: Mizan, 2003).

sejarah pemikiran dan perkembangan politik syariat Islam di Indonesia yang mengalami pasang surut dari pemintahan Orde Lama dan Orde Baru, hingga Orde Reformasi. Pasang surutnya pemikiran syariat Islam ini mengakibatkan banyaknya warga Indonesia yang pindah ke Nigeria dan mengajar syariat Islam di Negara Afrika ini. Alasan mereka pindah karena kondisi politik di Indonesia tidak memungkinkan untuk menerapkan syariat Islam kerena kecenderungan politik di Indonesia sangat sekuler. Kontribusi teoritis buku ini adalah mengambarkan situasi politik Indonesia yang tidak kondusif pada umat Islam khususnya yang berkeinginan menerapkan syariat Islam di Indonesia.¹⁹

Buku *Membumikan Syariat Islam*, karya Yusuf al-Qordhawi. Dalam buku ini Yusuf al-Qordhawi menerangkan perlunya penerapan syariat Islam di Indonesia, karena syariat Islam merupakan satu-satuya solusi untuk bisa memperbaiki akhlak para pemimpin bangsa yang tidak lagi memberikan contoh yang baik pada masyarakat. Menurut al-Qordhawi, hanya dengan syariat Islam aspek hukum bisa benar-benar ditegakkan, sehingga tidak terjadi korupsi dalam pemerintahan. Kontribusi teoritis buku ini adalah syariat Islam merupakan solusi dari keterpurukan hukum.²⁰

Sementara buku *Keagungan dan Keindahan Syariat Islam*, Karya Abu Abdillah Muhammad Ibn Abdurrahman Al Bukhori. Buku ini menjelaskan tentang sejarah indahnya syariat Islam masa lampau. Dalam buku ini ia menggambarkan kejayaan Islam pada masa Rasulullah SAW. sampai masa

¹⁹ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004).

²⁰ Yusuf al-Qordhawi, *Membumikan Syariat Islam* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002).

kerajaan Islam Abbasiyah yang bisa hidup berdampingan dengan agama lain. Bahkan menurutnya pemerintahan *Khilāfah Islāmiyah* adalah satu-satunya pemerintahan yang membawa kebaikan pada umat manusia. Sumbangsih teoritis buku ini adalah Islam merupakan agama terbaik pada zaman Rasulullah SAW.²¹

Selain karya tulis yang berbentuk buku dan tulisan di jurnal, majalah tersebut, masih ada karya tulis ilmiah yang berbentuk skripsi yang perlu disajikan dalam skripsi ini, yaitu: M. Zamziba Syamsuddin yang menulis skripsi berjudul *Sejarah Perkembangan Syariat Islam di Pelembang Sumatra Selatan 1911- 1940*. (2003). Di sini, M.Z Syamsuddin mengurai sejarah perkembangan syariat Islam di Sumatra Selatan dari tahun 1911-1940. Fokus uraian skripsi ini hanya pada latar belakang sejarah perkembangan sosial politik syariat Islam di Sumatra Selatan bukan di Indonesia secara keseluruhan. Sumbangan teoritis buku ini adalah menjelaskan faktor historisitas syariat Islam di Sumatra Selatan.²²

Sementara itu, Leny Marlina menulis *Pemberlakuan Syariat Islam di Indonesia dalam Perspektif Majelis Mujahidin dan Jaringan Islam Liberal Indonesia* (2003). Marlina menyatakan ternyata antara Majelis Mujahidin dan Jaringan Islam Liberal (JIL) memiliki sikap yang bertolak belakang dalam menyikapi gagasan pemberlakuan syariat Islam di Indonesia. Kelompok yang

²¹ Abu Abdillah Muhammad Ibn Abdurrahman Al Bukhori, *Keagungan dan Keindahan Syariat Islam* (Bandung: Pustaka Dakwah, 2003).

²² M. Zamziba Syamsuddin, “Sejarah Perkembangan Syariat Islam di Pelembang Sumatra Selatan 1911- 1940”, Skripsi Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

pertama mendukung dan yang kedua justru menolak.²³ Sholikodin Zuhri juga menulis *Respon Islam Literal terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Liberal di Indonesia 1990-2003* (2004). Titik tekan skripsi ini hanya pada respon yang tidak apresiatif atau negatif dari kelompok Islam literal terhadap pemikiran Islam liberal di Indonesia.²⁴

Berdasarkan uraian di atas, penulis kemudian berkesimpulan bahwa skripsi yang berjudul *Fundamentalisme Islam Politik di Indonesia Dalam Perspektif Filsafat Politik Hannah Arendt* ini penulis belum menemukan kajian yang sama persis dengan penelitian yang hendak dikaji, karena penelitian yang mencoba mengkaji pemikiran fundamentalisme Islam politik di Indonesia dalam perspektif filsafat politik Hannah Arendt belum pernah ditulis sebelumnya. Karena itu, penulis tertarik untuk melakukan penelitian ini.

E. Kerangka Teoritik

Istilah fundamentalisme pada mulanya lahir di Barat dengan latar belakang sejarah dan masalah keagamaan mereka. Fundamentalisme sering diartikan sebagai reaksi terhadap modernisme.²⁵ Fundamentalisme dianggap

²³ Leny Marlina, “Pemberlakuan Syariat Islam di Indonesia dalam Perspektif Majelis Mujahidin dan Jaringan Islam Liberal Indonesia”, Skripsi Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

²⁴ Sholikodin Zuhri, “Respon Islam Literal terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Liberal di Indonesia 1990-2003”, Skripsi Fakultas Syari’ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

²⁵ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 11.

sebagai aliran yang berpegang teguh pada fundamen agama Kristen melalui penafsiran terhadap kitab suci agama itu secara rigid dan literalis.

Wacana fundamentalisme ini merupakan salah satu fenomena yang paling banyak dibicarakan pada abad XX ini, dan menjadi diskursus panjang lebar. Fundamentalisme selalu muncul di dalam setiap agama besar dunia, tidak hanya Kristen dan Islam, fundamentalisme juga terdapat pada agama Hindu, Budha, Yahudi, dan Konfusianisme.

Menurut pendapat Hassan Hanafi bahwa term “muslim fundamentalis” adalah istilah untuk menunjuk gerakan kebangkitan Islam, revivalisme Islam, dan gerakan/kelompok Islam kontemporer, yang sering digunakan peneliti Barat lalu sering digunakan oleh banyak pemikir.²⁶

Adapun M. Said al-Asymawi mengatakan bahwa istilah fundamentalis awalnya berarti umat Kristen yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen yang pertama. Term itu kemudian berkembang. Lalu disematkan pada setiap aliran yang keras dan rigid dalam menganut dan menjalankan ajaran formal agama, serta ekstrim dan radikal dalam berpikir dan bertindak. Hingga komunitas Islam yang berkarakter semacam itu kena imbas disebut fundamentalis, dan istilah fundamentalisme Islam pun muncul.²⁷

²⁶ Ma’arif, Zainul. “Menggali Akar Fundamentalisme Islam; Paradigma Kompleks Sebagai Pisau Analisis” dalam <http://islamlib.com>, dikutip dari Hassan Hanafi. “Al-Ushūliyyah wa al-‘Ashr” dalam Hassan Hanafi & M. ‘Abid Al-Jâbirî, *Hiwar AL-Masyriq wa al-Maghrib* (Cairo: 1990), hlm. 23.

²⁷ Ma’arif, Zainul. “Menggali Akar Fundamentalisme Islam; Paradigma Kompleks Sebagai Pisau Analisis”, dikutip dari Said al-‘Asymâwî. 1987. *Al-Islâm al-Siyâsî* (Cairo: Sina li Nasyr), hlm.129.

Fazlur Rahman, seorang tokoh yang biasa digolongkan “modernis”, menyebut fundamentalis sebagai “orang-orang yang dangkal dan superfisial”, anti intelektual” dan pemikirannya “tidak bersumberkan kepada Al-Quran dan budaya intelektual tradisional Islam”.²⁸

Sementara itu, Hamim Ilyas, seorang dosen UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, memaparkan fundamentalisme sebagai berikut:

“Fundamentalisme adalah satu tradisi interpretasi sosio-religius (mazhab) yang menjadikan Islam sebagai agama dan ideologi, sehingga yang dikembangkan di dalamnya tidak hanya doktrin teologis, tapi juga doktrin-doktrin ideologis. Doktrin-doktrin itu dikembangkan oleh tokoh-tokoh pendiri fundamentalisme modern, yakni Hasan al-Banna, Abu A’la al-Maududi, Sayyid Quthb, Ruhullah Khumaini, Muhammad Baqir al-Shadr, Abd as-Salam Faraj, Sa’id Hawa dan Juhaiman al-Utaibi...”²⁹

Demikianlah beberapa pendapat tentang fundamentalisme Islam. Kajian mengenai fundamentalisme ini telah banyak dilakukan oleh para peneliti dan ilmuwan. Namun demikian, kajian ini tetap menarik ditinjau dari beberapa hal.

Pertama, istilah fundamentalisme Islam hingga saat ini sering menimbulkan pro dan kontra. Terlebih, kelompok “muslim fundamentalis” sering juga diidentikkan—bahkan disebut— dengan “muslim militan”, “muslim radikal”, dan bahkan “teroris Islam”.

²⁸ Sebagaimana dikutip oleh Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam; Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamā’at-i-Islāmī (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 7.

²⁹ Hamim Ilyas, “Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir Al-Quran”, kata pengantar dalam Pallmayer, Jack Nelson. 2007. *Is Religion Killing Us; Membongkar Akar Kekerasan dalam Bibel dan Qur’ān* (Yogyakarta: Pustaka Kahfi), hlm. xvii.

Kedua, tuduhan fundamentalisme Islam digunakan Barat untuk memojokkan sekelompok muslim yang berjuang melawan hegemoni Barat. Bernard Lewis dalam bukunya *The Crisis of Islam* menyatakan, bahwa fundamentalis Islam adalah jahat dan berbahaya, dan menyebutkan bahwa fundamentalis adalah anti-Barat.³⁰

Ketiga, istilah “fundamentalis” begitu mudah menyebar dan bahkan diterima oleh sebagian kalangan muslim tanpa sikap teliti dan hati-hati. Istilah ini lalu ditudingkan kepada sekelompok muslim lain sehingga memecah belah persatuan mereka.

Karena itu, berangkat dari karangka teoritik di atas, penulis ingin melakukan kajian lebih mendalam mengenai fundamentalisme Islam politik di Indonesia dalam perspektif Hannah Arendt.

F. Metode Penelitian

Penting dikemukakan bahwa penelitian ini merupakan kajian kepustakaan (*library research*),³¹ yaitu penelitian yang bertujuan untuk mengumpulkan data yang dibutuhkan. Setelah data-data yang dibutuhkan tersebut terkumpul, penulis kemudian mengklasifikasikan dan menganalisisnya.

³⁰ Sebagaimana dikutip oleh Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat; Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 219.

³¹ Jenis penelitian ini dapat didefinisikan sebagai penelitian yang menekankan pada penelusuran dan penelahan literatur yang terkait dengan pokok bahasan sebuah penelitian, baik melalui sumber data primer maupun sekunder. Dudung Abdurrahman, *Pengantar Metodologi Penelitian dan Penulisan Karya Ilmiah*, (Yogyakarta: IKFA, 1998), hlm. 26. Lihat juga Abdurrahmat Fathoni, *Metodologi Penelitian dan Teknik Penyusunan Skripsi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2006), hlm. 95.

1. Jenis Penelitian

Pembahasan skripsi ini merupakan penelitian pustaka (*library research*) dengan menggunakan data-data yang diperlukan berdasarkan pada literatur-literatur primer dan skunder. Literatur primer yang dimaksud adalah karya yang mengkaji tentang fundamentalisme Islam politik, di antaranya adalah karya Hartono Marjono yang berjudul *Menegakkan Syariat Islam Dalam Konteks Ke-Indonesiaan: Proses Penerapan Nilai-Nilai Islam Dalam Aspek Hukum, Politik Dan Lembaga Negara*, karya Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Hingga Nigeria*, karya Yusuf al-Qordhawi *Membumikan Syariat Islam*, dan buku *Keagungan dan Keindahan Syariat Islam*, karya Abu Abdillah Muhammad Ibn Abdurrahman Al Bukhori.

Untuk mendukung data primer tersebut, penulis menggunakan literatur pembantu atau biasa disebut sebagai literatur skunder yang juga dapat diambil dari dari buku-buku, makalah, majalah, dan jurnal yang berkaitan dengan penelitian pembahasan karya ilmiah ini.

2. Metode Analisis Data

Untuk menganalisis data-data yang telah terkumpul dan terklasifikasikan, penulis menggunakan beberapa metode yang saling melengkapi, yaitu:

- a. Deskriptif. Metode ini digunakan untuk mendeskripsikan pemikiran formalisasi syariat Islam di Indonesia.³²
- b. Historis. Metode ini digunakan penulis untuk mengetahui akar sejarah pemikiran fundamentalisme Islam politik di Indonesia. Hal ini diperlukan karena pemikiran tersebut tidak lepas dari pergumulan sejarah.³³
- c. Holistika. Di sini, obyek kajian tidak dipahami secara atomistik, tetapi dipahami secara komprehensif.³⁴

3. Pendekatan Penelitian

Menyadari bahwa penggambaran mengenai suatu peristiwa sangat bergantung pada pendekatan yang dipakai, maka diperlukan sebuah pendekatan untuk menopang operasional metode yang ada. Hal ini sekaligus untuk membantu dalam memilih aspek, dimensi dan unsur-unsur yang harus lebih ditonjolkan. Dengan demikian penelitian ini memakai pendekatan historis atau pendekatan sejarah dengan titik tekan pada politik kenegaraan,³⁵ untuk mengetahui latar belakang sosio-politik yang menjadi situasi khusus dari pergulatan fundamentalisme Islam politik di Indonesia.

³² Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, cet. XII (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 54.

³³ Pendekatan sejarah (*historical approach*) digunakan dalam rangka mengungkap kehidupan seseorang dalam hubungannya dengan masyarakat, sifat-sifat, watak, pengaruh pemikiran dan idenya, serta pembentukan watak tokoh tersebut selama hidupnya. Lihat, Mohammad Nazir *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988), hlm. 62.

³⁴ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hlm. 46.

³⁵ Menegenai pendekatan ini dan berbagai pendekatan dalam penelitian, lihat Sartono Kartodirjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, cet. 2, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 4.

G. Sistematika Pembahasan

Kajian terhadap fundamentalisme Islam politik di Indonesia dalam perspektif filsafat politik Hannah Arendt yang akan dibahas dalam karya ilmiah ini terbagi menjadi lima bab. Bab pertama, merupakan pendahuluan untuk mengantar pembahasan secara keseluruhan yang terdiri dari Latar Belakang Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan dan Kegunaan Penelitian, Tinjauan Pustaka, Metode Penelitian, dan terakhir Sistematika Pembahasan.

Pendahuluan merupakan selintas deskripsi tentang beberapa faktor yang menjadi dasar timbulnya masalah yang akan diteliti serta gambaran signifikansi masalah tersebut. Tujuan dan kegunaan adalah menjadi titik tolak alur dan arah penelitian, sehingga dapat memberikan kontribusi secara teoritis–metodologis dalam tradisi pemikiran fundamentalisme Islam politik. Tinjauan pustaka, memberikan penjelasan bahwa masalah yang diteliti secara (*intelektual-akademis*) memiliki tingkat signifikansi yang cukup urgen dan belum pernah diteliti secara tuntas, baik dalam bentuk penelitian skripsi maupun penelitian lainnya. Kerangka teoritik, yaitu gambaran global tentang cara pandang dan alat analisa yang akan digunakan untuk manganalisa data yang akan diteliti. Metode penelitian, merupakan penjelasan metodologis dari teknik dan langkah-langkah yang akan ditempuh dalam pengumpulan dan analisa data. Sedangkan sistematika pembahasan, digunakan untuk menjadi pedoman klasifikasi data serta sistematika yang ditetapkan bagi pemecahan pokok masalah yang akan diteliti.

Bab II berisi tentang asal mula fundamentalisme Islam politik Indonesia, karakter fundamentalisme Islam politik di Indonesia, hingga ide-ide fundamentalisme Islam politik di Indonesia.

Bab III: Bab ini berbicara tentang diskursus filsafat politik Hannah Arendt, yang di dalamnya juga dibahas teori tindakan Hannah Arendt, teori penilaian Hannah Arendt, dimensi etis filsafat politik Hannah Arendt, hingga filsafat pengampunan Hannah Arendt.

Bab IV: Bab ini memuat fundamentalisme Islam politik perspektif Hannah Arendt, masa depan fundamentalisme Islam politik, catatan terhadap fundamentalisme Islam politik, hingga kritik terhadap teori Hannah Arendt.

Pada bab V merupakan bagian akhir dari skripsi ini adalah sebagai penutup. Bab ini berisikan tentang kesimpulan dari hasil analisis serta penelitian yang berfungsi sebagai jawaban terhadap pokok permasalahan yang diangkat, dan saran-saran juga tertuang dalam bab ini.

BAB II

FUNDAMENTALISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM

POLITIK DI INDONESIA

A. Asal Mula Fundamentalisme Islam Politik Indonesia

Diskursus tentang fundamentalisme merupakan wacana lama yang sering menimbulkan pro dan kontra; terlebih ketika istilah ini diembel-embeli dengan nama Islam. Sebab, istilah ini tidak pernah ada dan tersebar di kalangan umat Islam sepanjang sejarah mereka selama berabad-abad. Oleh sebagian orang, istilah fundamentalisme Islam menjadi umum dipakai untuk menunjukkan pandangan sekelompok muslim yang tidak disenangi Barat, dan sekaligus sebagai reaksi terhadap modernisme.¹

Menurut Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, istilah ‘muslim fundamentalis’ awalnya dicetuskan sebagai signifier bagi gerakan Salafiyyah Jamaluddin Al-Afghânî. Istilah ini, dicetuskan karena bahasa Eropa tak punya istilah padanan yang tepat untuk menerjemahkan istilah Salafiyyah.²

¹ Harun Nasution menyatakan bahwa modernisme dalam masyarakat Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Pikiran dan aliran ini segera memasuki ranah agama. Modernisme dalam hidup keagamaan di Barat mempunyai tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama Katholik dan Protestan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat modern. Aliran ini akhirnya membawa pada timbulnya sekulerisme di masyarakat Barat. Lihat, Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 11.

² Sebagaimana dikutip oleh Ma’arif, Zainul, “*Menggali Akar Fundamentalisme Islam; Paradigma Kompleks Sebagai Pisau Analisis*” dalam www.islamlib.com, diakses pada 25 Desember 2008.

Muhammad Said al-Asymâwî dalam buku *Al-Islâm al-Siyâsi* (1987), juga mengungkapkan bahwa istilah fundamentalis berawal dari umat Kristiani yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen yang pertama. Term itu kemudian berkembang, lalu disematkan pada setiap aliran yang keras dan rigid dalam menganut dan menjalankan ajaran formal agama, serta ekstrem dan radikal dalam berpikir dan bertindak, hingga berimbang kepada komunitas Islam yang berkarakter semacam itu atau biasa disebut fundamentalis, dan istilah fundamentalisme Islam-pun muncul.³

Karen Armstrong,⁴ misalnya, dalam buku *A History of God (Sejarah Tuhan)* juga mencoba mendeskripsikan usaha pencarian Tuhan oleh para pemeluk agama samawi selama lebih dari 4.000 tahun.⁵ Sedangkan dalam buku *Berperang Demi Tuhan* memaparkan fenomena fundamentalisme dalam tiga agama monoteistik: Kristen, Yahudi, dan Islam. Penelusuran Armstrong terhadap sejarah ketiga agama besar ini sepanjang perubahan yang dimulai dari masa pencerahan Eropa (*renaissance, Aufklärung*) menunjukkan

³ Muhammad Said al-Asymâwî, *Al-Islâm al-Siyâsi* (Cairo: Sina li Nasyr, 1987) hlm. 129, dikutip oleh Zainul Ma'arif "Menelusuri Akar Muslim Fundamentalis Analisa Kritis Paradigma Komplek", *Jurnal Nuansa* dan dipresentasikan juga dalam diskusi LAKPESDAM NU Mesir pada tanggal 24 Oktober 2002.

⁴ Karen Armstrong adalah seorang yang sempat mengabdikan diri sebagai seorang biarawati Katolik Roma selama tujuh Tahun, sebelum akhirnya mengambil kuliah di Oxford University pada Tahun 1996 di bidang Sastra Modern. Penulis profetik ini merupakan salah seorang pengkaji agama asal Inggris yang terkemuka, dan sekarang mengajar di Leo Beack College di bidang kajian agama Yahudi dan *Training of Rabbis and Teachers*. Pada saat yang sama dia menjadi anggota *Association of Muslim Social Sciences* dan pernah memperoleh penghargaan *Muslim Public Affair Council* pada tahun 1999.

⁵ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan* (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), hlm. 27-72.

bagaimana fundamentalisme pada akhirnya muncul sebagai reaksi logis yang melawan ide-ide modernisme.⁶

Sementara belakangan ini, cukup banyak peristiwa yang dikaitkan dengan aktifitas gerakan kelompok fundamentalis, berbagai media-pun disuguhi oleh kejadian-kejadian yang mencerminkan hal tersebut. Seperti, pembunuhan perdana menteri Yitzak Rabin, Tragedi 11 September di Amerika Serikat, bom bunuh diri yang mewarnai konflik Israel-Palestina adalah contoh dari sekian banyak reaksi berbahaya kelompok fundamentalis terhadap dunia modern. Meskipun para pelakunya datang dari beragam kepercayaan, mereka memiliki satu karakteristik umum, yaitu penolakan secara tegas terhadap sekularisme dan sekularisasi yang kampanyekan oleh dunia Barat.

Fundamentalisme ini memang merupakan salah satu fenomena baru pada abad XX ini. Meskipun definisi fundamentalisme itu sendiri hingga saat ini belum ada yang jelas mengenai istilah "fundamentalisme". Pada mulanya, istilah ini dipakai oleh kaum kristen protestan Amerika Serikat awal tahun 1900-an untuk membedakan diri dari kaum protestan yang lebih liberal.⁷ Sajak saat itu, istilah fundamentalisme dipakai secara bebas untuk menyebut gerakan-gerakan purifikasi (pemurnian ajaran) yang terjadi di berbagai agama dunia.

⁶ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. (Bandung : Mizan, 2001), hlm. 64.

⁷ M. Said al-Asymâwî, *Al-Islâm al-Siyâsî*, hlm.129

Kendati demikian, semua gerakan fundamentalisme memiliki pola-pola tertentu. Fundamentalisme merupakan mekanisme pertahanan (*defense mechanism*) yang muncul sebagai reaksi atas krisis yang mengancam terhadap pemahaman dan tradisi keagamaan yang di anggap suci dan transenden.

Penggunaan istilah Fundamentalisme dalam masyarakat muslim dunia biasanya diartikan sebagai suatu reaksi terhadap modernitas.⁸ Di mana adanya penolakan dari sebagian masyarakat muslim terhadap paham modernitas yang dianggap membahayakan keberlangsungan agama Islam, asumsi dasarnya adalah sekularisme adalah inheren dengan modernitas.⁹

Menurut Muhammad Abed al-Jabiri,¹⁰ ketika upaya kebebasan dibekukan dengan klaim kebenaran final. Maka, saat itu lah fundamentalisme lahir dengan keperkasaan yang dipaksakan.¹¹ Karena itu, fundamentalisme yang pada dasarnya bersifat positif lalu bergerak liar secara negatif dan destruktif.

⁸ Mukti Ali (dkk), *Agama Dalam Pergumulam Masyarakat Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), hlm. 68.

⁹ Bani Syarif Maulana, *Jurnal Hermeneia*, Vol 2, 2003, hlm. 263.

¹⁰ Muhammad Abed al-Jabiri adalah intelektual muslim Maroko kelahiran tahun 1936 yang dianggap sejajar dengan Hassan Hanafi, Muhammed Arkoun, Nasr Hamid Abu-Zayd, dan tokoh lainnya. Ia dikenal luas sebagai pengusung post-tradisionalisme Islam yang sangat dipengaruhi aliran post-strukturalisme Perancis. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab, Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 591.

¹¹ Menurut Muhammad Abed al-Jabiri, istilah “Fundamentalisme” awalnya dicetuskan sebagai signifier bagi gerakan Salafiyyah Jamaluddin Al-Afghani. Istilah ini, dicetuskan karena bahasa Eropa tak punya istilah padanan yang tepat untuk menterjemahkan istilah Salafiyyah. Hingga Anwar Abdul Malik pun memilih istilah itu sebagai representasi dari istilah Salafiyyah Al-Afghani, dalam bukunya *Mukhtarat min al-Adab al-Arabi al-Mu’ashir* (1965: berbahasa Prancis), dengan tujuan memudahkan pemahaman dunia tentangnya dengan istilah yang sudah cukup akrab, yaitu fundamentalisme.

Ketika ruh agama tak lagi dijadikan kekuatan pembebas (*liberating force*) yang menjunjung nilai luhur kemanusiaan (humanisme) dalam porsi yang pantas. Sebaliknya justru dijadikan kekuatan penebas yang memenggal paham dan pemikiran yang berbeda dan tak selaras.

Sementara itu, hasil penelitian Martin E Marty sebagaimana yang dikutip oleh Azyumardi Azra¹² menyebutkan beberapa prinsip umum dari fundamentalisme. *Pertama*, oposisionalisme. Fundamentalisme dalam bentuk agama manapun selalu mengambil bentuk perlawanan terhadap hal-hal yang dianggap mengancam terhadap eksistensi agama. Bahkan, tidak jarang mereka mengambil sikap yang radikal dan penuh nuansa kekerasan untuk membentengi dirinya dari pelbagai ancaman dari luar.

Kedua, penolakan terhadap hermeneutika. Pada titik ini, teks suci serta-merta menjadi ruang yang kedap kritik. Bagi kaum fundamentalis, teks agama harus ditafsirkan sebagaimana adanya (*harfiyah*). Dengan cara seperti inilah akan bisa didapatkan sebuah pemahaman yang tepat. Menafsirkan apalagi menjadikan hermeneutika sebagai cara baca terhadap teks agama, justru mendistorsi dan memanipulasi teks agama itu sendiri. Nalar manusia sangat terbatas dan tidak mampu untuk menginterpretasikan teks agama. Bahkan ketika dijumpai teks satu dengan yang lainnya tampak berlawanan, maka tidak ada wewenang bagi nalar untuk melakukan kompromi.

¹² Mantan Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan kini Direktur Pacasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Ia lahir di Lubuk Alung, Minangkabau, Sumatera Barat, pada 4 Maret 1955. Lihat dalam <http://www.tokohindonesia.com/profesi/advokat/index.shtml>. diakses pada 1 Oktober 2008.

Ketiga, menolak pluralisme dan relativisme. Kaum fundamentalis berpandangan bahwa pluralisme adalah konsep atau teori yang bertentangan dengan teks agama. Pemahaman dan keyakinan keagamaan yang bertentangan dengannya serta merta oleh kaum fundamentalis diklaim sebagai bentuk dari relativisme keagamaan, karena itulah pandangan ini harus ditolak demi menjaga kemurnian teks agama.

Keempat, pengingkaran terhadap perkembangan historis dan sosiologis umat manusia. Baginya, perkembangan historis dan sosiologis masyarakat justru menjauhkan masyarakat dari doktrin literal Kitab Suci. Karena itulah, perlu ada bimbingan Kitab Suci agar masyarakat tidak semakin jauh dari teks suci. Masyarakatlah yang harus mengikuti teks agama, bukan teks agama yang menyesuaikan dengan masyarakat. Hal ini dimaksudkan untuk mewujudkan dan mengembalikan zaman ideal masa lalu serta mengejawantahkan kitab suci secara sempurna dalam realitas kehidupan secara nyata.¹³

Dalam konteks Indonesia, gerakan Islam muncul dalam berbagai varian. Ada yang berorientasi politik praksis, ada yang mengedepankan gerakan kultural, ada yang secara tegas membawa ideologi Islam dan ada yang membawa misi transformasi Islam universal. Semua pada hakikatnya bertujuan sama yaitu mununjukkan keluhuran ajaran Islam dalam upaya mengangkat derajat dan martabat manusia serta mewujudkan tata kehidupan yang damai, adil dan sejahtera.¹⁴

¹³ Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam", *Ulumul Qur'an* Nomor 3, Vol IV, th. 1993, hlm. 18-19.

¹⁴ Muhammin Iskandar, *Gus Dur, Islam Dan Kebangkitan Indonesia*, hlm. 58-59.

Di satu sisi, varian-varian dalam Islam Indonesia di atas menunjukkan betapa luhur dan luasnya ajaran Islam. Tetapi di sisi yang lain, bisa menimbulkan perpecahan yang mengarah pada disintegrasi bangsa dengan alasan dan klaim kebenaran dari masing masing kelompok aliran di atas.

Banyaknya aliran-aliran dalam Islam yang menuntut untuk di terapkannya syariat Islam di Indonesia satu sisi membawa dampak positif pada upaya revitalisasi pemikiran Islam Indonesia yang selama ini dinilai sudah terkontaminasi oleh paham modernis barat, yaitu pandangan yang menganggap bahwa yang layak ditiru untuk kemajuan masyarakat Islam adalah barat. Padahal kelompok ini menganggap bahwa pengalaman sejarah yang terjadi Indonesia dan barat berbeda maka menyandarkan paham ke-Islaman ala barat sangatlah salah.

Penerapan Syariat Islam selain dimaksudkan untuk mendatangkan kemaslahatan, keselamatan dari kesesatan, keselamatan dari kerusakan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Juga sebagai penyeimbang dari kuatnya arus modernistas. Hal ini merupakan jaminan prinsip yang biasa disebut sebagai “Dharuriyat Khamsah” yaitu menyandarkan kebenarannya pada “Dienullah” yang berarti Islam dengan ciri-ciri utamanya bersumber pada wahyu Allah SWT sejak Nabi-nabi terdahulu.

Di sisi yang lain, banyaknya aliran-aliran Islam politik di Indonesia terkadang membawa dampak negatif terhadap kehidupan berbangsa dan negara. Hal itu bisa terjadi apabila komponen-komponen bangsa dibangun melalui hasrat yang keras dari kelompok-kelompok tertentu yang tidak bisa

dibendung, maka, yang terjadi adalah perpecahan, peperangan sesama umat muslim yang akhirnya bisa mengarah pada dis-integrasi bangsa.

Contoh kasus penyerangan terhadap Jama`at Ahmadiyah yang disertai dengan kekerasan, penyerangan terhadap Jamaah Lia Eden dan lain sebagainya merupakan satu contoh bahwa kekerasan masih mewarnai terhadap aktifitas gerakan Islam politik di Indonesia tanpa memperhatikan unsur hukum dan HAM.

Karena jika yang dikembangkan adalah klaim-klaim superioritas dan kebenaran masing-masing kelompok merasa sebagai pihak yang paling benar. Akibatnya, bukan kerjasama yang terjalin dan proses saling menguatkan yang dicapai, tetapi perpecahan, sikap saling menegasikan dan mematikan. Sehingga, umat Islam akhirnya semakin kehilangan kepercayaan dan penghargaan satu sama lain

Oleh karena itu, Zuhairi Misarwi,¹⁵ misalnya, membagi masyarakat muslim di Indonesia ke dalam tiga kubu fundamentalisme. *Pertama*, fundamentalis radikal yaitu mereka yang gemar mempraktikkan kekerasan dengan dalih agama. *Kedua*, fundamentalis politik yakni mereka yang menjadikan doktrin agama sebagai dasar politik. *Ketiga* fundamentalis

¹⁵ Zuhairi Misarwi adalah tokoh intelektual muda NU kelahiran Sumenep, Madura, 5 Februari 1977. Dia sempat mondok di pesantren TMI al Amien, Perenduan Sumenep Madura tahun 1995. di sana dia pernah menerbitkan majalah Qolam. Kemudian ia menamatkan SI di fakultas Ushuluddin Universitas Al Azhar, Kairo Mesir, di sana ia pernah menjadi pemimpin redaksi jurnal OASE dan ditektur bulettin mahasiswa kairo yaitu Teobosan. Setelah kembali ke Tanah Air, ia melanjutkan S2 di Pascaserjana Program Studi Ilmu Politik Universitas Indonesia. Selain itu ia juga menjadi pernah menjadi direktur LSIP, Kordinator Program Islam Emensipatoris, P3M, dan Lakpesdam-NU. Selain itu, ia juga aktif sebagai penulis lepas koran Nasional dan majalah Nasional, serta pernah menulis buku di antaranya: *Fiqh Lintas Agama* (Paramadina 2004), *Dari Syariat Menuju Muqoshid Syariat* (KKJ-FF, 2003), *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP 2004).

moderat yaitu kaum taat beragama yang menerima dan sudi berdamai dengan perkembangan modernitas.¹⁶

Kemunculan muslim fundamentalis di Indonesia dapat ditelusuri sejak Muhammad Taqiyuddin Al-Nabhani mengunjungi Indonesia pada tahun 1972 dan mendirikan organisasi yang bernama Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).¹⁷ Organisasi ini adalah organisasi muslim yang memperjuangkan Pannasionalisme dengan tujuan untuk mengembalikan supremasi Islam masa lalu dalam bentuk mendirikan sebuah pemerintahan berdasarkan syariat Islam secara internasional atau dapat disebut dengan *Khilâfah Islâmiyah*

Sebagaimana muslim pada umumnya, pemikiran dan gerakan kelompok muslim fundamentalis di Indonesia juga sangat dipengaruhi oleh para pemikir muslim di beberapa negara Timur Tengah, seperti Abu Al-A'la Al-Maududi, Sayyid Qutb, Hasan Al-Banna, Hasan Al-Turabi, dan Muhammad Taqiyuddin Al-Nabhani.

Meskipun demikian, gerakan muslim fundamentalis di Indonesia tidak seperti yang terjadi di Timur Tengah yang sangat menekankan agenda-agenda politik, seperti menumbangkan rezim-rezim sekuler yang menerapkan ideologi-ideologi yang sangat bermusuhan dengan Islam. Gerakan muslim

¹⁶ Zuhairi Misrawi, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*, hlm. 137-147.

¹⁷ Muhammad Taqiyuddin Al-Nabhani adalah pendiri organisasi internasional, Hizbut Tahrir. Hizbut Tahrir merupakan organisasi yang didirikan di Yerussalem pada tahun 1953 yang basis utamanya ada di Yordania, Lebanon dan lain-lain. Lihat, Muhamad Iqbal Ahnaf, "MMI dan HTI: The Image of The Others", dalam A. Maftuh Abegebriel dan A. Yani Abeveiro (dkk), *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia* (Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004), hlm. 694.

fundamentalis di Indonesia baru sebatas pada tuntutan dipenuhinya aspirasi umat Islam, seperti formalisasi syariat Islam.¹⁸

Kemunculan kelompok muslim fundamentalis dan sejumlah organisasinya secara lebih terorganisir di Indonesia, *pertama*, karena faktor internal umat Islam Indonesia yang terpengaruh dengan gaya hidup sekuler masyarakat Barat sehingga memunculkan perilaku yang menyimpang dari ajaran-ajaran Islam itu sendiri.

Kedua, faktor eksternal berupa lemahnya peran negara dalam usaha penegakan hukum dan perlakuan tidak adil pada masa rezim Orde Baru terhadap umat Islam di Indonesia. Saat itu, muslim fundamentalis dituduh sebagai ekstrem kanan oleh pemerintah Orde Baru, sedangkan yang di stigma sebagai ekstrem kiri adalah komunisme.

Pasca Reformasi 1998, Indonesia mulai terbuka terhadap kebebasan berpendapat, maka, saat itu pula muslim fundamentalis mulai keluar dari persembunyian. Mereka mendirikan kelompok-kelompok dan meneriakkan penerapan syariat Islam sebagai solusi krisis multidimensi yang sudah terjadi menjelang dan sesudah lengsernya Soeharto dari jabatannya pada 21 Mei 1998.

Jadi dengan demikian, kemunculan kelompok muslim fundamentalis tidak hanya karena disebabkan oleh faktor internal umat Islam, melainkan faktor eksternal juga memiliki peran yang cukup signifikan dalam

¹⁸ Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia* (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 92.

mengorbitkannya.¹⁹ Dalam konteks faktor eksternal ini, kemunculan kelompok muslim fundamentalis secara lebih massif di Indonesia sama dengan kemunculan kelompok muslim liberal sebagaimana telah dijelaskan di awal. Kedua kelompok ini memiliki respons yang berbeda dalam menyikapi runtuhnya rezim Orde Baru.

Salah satu contoh organisasi kemasyarakatan (ormas) muslim fundamentalis yang didirikan pasca-lengsernya rezim Orde Baru adalah Majelis Mujahidin Indonesia (MMI).²⁰ Meskipun umurnya masih muda, para pengurus MMI mengklaim bahwa kehadiran mereka telah dinantikan oleh umat Islam di Indonesia yang merindukan penerapan dan penegakan syariat Islam.

Mereka selalu berambisi untuk menjadi organisasi basis bagi kelompok atau individu Muslim yang memiliki orientasi dan metode gerakan yang sama dengan mereka dalam memperjuangkan formalisasi syariat Islam di Indonesia. Mereka menyakini bahwa formalisasi syariat Islam merupakan satu-satunya jalan keluar untuk menyelamatkan masyarakat Indonesia yang terbelakang dan dilanda berbagai macam persoalan.

¹⁹ Tidak semua ormas Muslim fundamentalis berdiri setelah runtuhnya rezim Orde Baru. Salah satunya adalah Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI) yang didirikan tahun 1987 oleh Ahmad Soemargono, Lukman Harun, dan lain-lain. Lihat Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: ISAI, 2001), hlm. 197.

²⁰ MMI didirikan pada bulan Agustus 2000 pada saat Kongres Mujahidin yang bertempat di Yogyakarta. Tokoh kunci Kongres Mujahidin tersebut adalah Irfan S. Awwas dan Abu Bakar Ba'asyir yang dituduh sebagai pimpinan spiritual Jama'ah Islamiyah, jaringan Al-Qaeda di Asia Tenggara, tetapi gagal dibuktikan oleh pengadilan di Indonesia. Kuatnya peran dan pengaruh keduanya dalam Kongres Mujahidin terbukti dengan dipilihnya Irfan S. Awwas sebagai Lajnah Tanfidziyah dan Abu Bakar Ba'asyir sebagai Amirul Mujahidin yang akhirnya dipilih kembali dalam Kongres Mujahidin kedua pada bulan September 2003 di Solo, Jawa Tengah.

Oleh karena itu, menurut Daniel Pipes, muslim fundamentalis adalah kelompok yang berkeyakinan bahwa syariat adalah peraturan-peraturan yang kekal dan abadi sepanjang zaman tanpa perlu ditafsirkan kembali untuk disesuaikan dengan perubahan zaman. Ia kemudian menyebut muslim fundamentalis sebagai “kaum legalis yang konservatif”.²¹ Hal yang sama juga dilakukan oleh Bassam Tibi. Ia mendefinisikan fundamentalisme secara lebih tegas, yaitu aliran keagamaan yang menolak segala hal yang baru (modern) selain daripada apa yang telah ada dalam doktrin.²² Muslim fundamentalis lebih mementingkan doktrin Islam sekaligus menolak modernitas.

B. Karakter Fundamentalisme Islam Politik

Ketika fundamentalisme menjadi sebuah sekte yang indipenden pada awal abad ke-20, terkristallah dogma-dogma yang berasal dari penafsiran literal atas kitab suci. Prototipe pemikiran yang menjadi ciri khas fundamentalisme ini adalah penafsiran terhadap seluruh teks agama secara literal dan menolak secara utuh seluruh bentuk penakwilan atas teks-teks manapun, walaupun teks-teks itu berisikan metafor-metafor dan simbol-simbol sufistik, serta memusuhi kajian-kajian kritis.

²¹ Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Book, 1983), hlm. 124-126, dikutip dari Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, hlm. 18.

²² Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 1988), hlm. 143, dikutip dari Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*, hlm. 18.

Sementara dalam konteks Muslim fundamentalis adalah pengikut aliran keagamaan yang menolak segala hal yang berbau Barat (sekuler) dan mengajak umat Islam untuk kembali pada prinsip-prinsip Islam yang paling fundamental.²³

Muslim fundamentalis ini merupakan aliran keagamaan, yang termasuk aliran bercorak romantis, yaitu suatu aliran keagamaan yang ingin kembali ke periode awal Islam. Muslim fundamentalis berkeyakinan bahwa doktrin Islam adalah lengkap, sempurna, dan dapat menyelesaikan segala macam persoalan dalam dunia kehidupan. Hukum-hukum yang diturunkan Allah SWT. ke muka bumi diyakini memuat dan mengatur seluruh alam semesta tanpa ada satu pun masalah yang luput dari perhatiannya.²⁴

Doktrin sentral fundamentalisme menurut Hamim Ilyas adalah *Islam kaffah*. Dalam doktrin ini Islam tidak hanya diajarkan sebagai sistem agama, tetapi sebagai sistem yang secara total mencakup seluruh aspek kehidupan manusia, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosial. Karena itu dalam konteks dunia modern sangat ditekankan bahwa agama tidak bisa dipisahkan dari negara, sehingga Hasan al-Banna mendefinisikan Islam sebagai agama dan negara (*ad-din wa ad-daulah*).

Dalam hubungannya dengan doktrin ini, Islam dikembangkan sebagai ideologi negara yang di antaranya dirumuskan dengan sangat rancu oleh Dr

²³ A. Maftuh Abegebriel dan Ibida Syitaba, “Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis”, dalam A. Maftuh Abegebriel dan A. Yani Abeveiro (dkk.), *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, hlm. 500.

²⁴ Leonard Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1961), hlm. 71, dikutip dari Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), hlm. 17.

Mukhotim El Moekry yang mengatakan bahwa Islam sebagai ideologi memiliki makna satu-satunya jalan hidup bagi manusia yang mengharapkan kesejahteraan dunia dan akhirat. Dan ideologi Islam itu hanya dapat diaplikasikan melalui kepatuhan hamba manusia atas perintah Allah dan larangan-Nya ketika sedang menghadapi hidup ini. Doktrin Islam kaffah ini didasarkan pada al-Qur'an:

“Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu.” (QS Al-Baqarah: 208).²⁵

Oleh karena itu, Syariat Islam dianggap memuat segalanya. Ia merupakan pedoman bagi umat Islam yang menyeluruh dan serba mencakup, meliputi moral, teologi, etika pembinaan umat, aspirasi spiritual, ibadah formal, dan ritual yang rinci. Syariat Islam dengan demikian mencakup semua aspek hukum publik dan perorangan atau individual.²⁶

Bagi kelompok penganjur formalisasi syari'at Islam meyakini bahwa syari'at Islam adalah satu-satunya solusi bagi persoalan multidimensi dan sebagai sarana memperbaiki moral bangsa di dalam pemberantasan berbagai penyakit masyarakat.²⁷

²⁵ Hamim Ilyas, “Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir Al-Quran”, kata pengantar dalam Pallmayer, Jack Nelson. 2007. *Is Religion Killing Us; Membongkar Akar Kekerasan dalam Bibel dan Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Kahfi), hlm. xxi.

²⁶ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany, cet. IV (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 19.

²⁷ Perda Syariah lebih mengedepankan aspek-aspek “moralitas agama”. Rata-rata aturan tersebut mengenai kewajiban berjilbab, anti maksiyat-pelacuran, larangan minuman keras, atau kewajiban baca tulis al-Qur'an. Sehingga sering disebut “perda berdimensi agama”. Apalagi ada istilah “Islam adalah agama dan negara”

Oleh karena itu, bila dicermati secara seksama, nampaknya kehadiran fundamentalisme Islam politik, pada satu sisi merefleksikan kegagalan pemerintah dalam mengimplementasi hukum yang telah ada di Indonesia. Hukum dan perundangan yang ada dinilai tidak mampu memberantas kemaksiatan, tidak mampu memberantas perjudian, tidak mampu memberantas korupsi, dan lain sebagainya.

Dengan menawarkan formula legitimasi keagamaan untuk melawan hukum yang berbasis sekuler itu, maka Islam dianggap benar-benar menawarkan alternatif hukum dan politik yang praktis sekaligus menjadi peluang penyelamat spiritual dan hambatan psikologis yang kukuh dalam dunia yang bergolak saat ini.

Dengan demikian, Muslim fundamentalis dapat diposisikan sebagai umat Islam yang bercita-cita memformalisasikan syari'at Islam dan membangun sistem Islami, kemudian mempertahankannya tanpa mengacu kepada keunggulan sistem-sistem lain yang telah eksis. Mereka selalu berpatokan kepada pencarian legalitas syariat dari pada analisis-analisis berbasis realitas. Metode yang mereka gunakan adalah deduktif yang berlandaskan kepada penafsiran teks-teks, bukan induktif.²⁸ Karakter demikian sangat menonjol dalam dua organisasi muslim Indonesia, yaitu Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Kedua organisasi ini sangat ambisius dalam memperjuangkan penegakan syari'at Islam untuk menggantikan sistem sekuler.

²⁸ Hassan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terj. Kamran As'ad Irsyady dan Mufligha Wijayati (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 108.

Dengan meminjam konsep Martin E. Marty sebagaimana dijelaskan kembali oleh Azyumardi Azra, ada empat karakter muslim fundamentalis, yaitu: 1) Muslim fundamentalis memperjuangkan paham perlawanan (oposisi). Mereka mengambil posisi berlawanan atau oposisi terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama. Di sinilah kekerasan dan teror potensial muncul ke permukaan. 2) Mereka menolak hermeneutika. Teks-teks agama harus dipahami secara literal. Hermeneutika dianggap sebagai produk Barat yang akan mencemari kesakralan kitab suci. 3) Mereka menolak konsep pluralisme dan relativisme. 4) Mereka menolak perkembangan historis dan sosiologis. Perkembangan historis dan sosiologis dianggap telah membawa umat Islam semakin jauh dari doktrin literal kitab suci.²⁹

C. Ide-Ide Fundamentalisme Islam Politik Di Indonesia

Runtuhnya komunisme di Eropa dan terkoyaknya idiomologi marxisme pasca bubarnya Uni Soviet pada tahun 1991 telah memunculkan spekulasi tentang munculnya musuh baru demokrasi liberal yang akan menjadi penghalang terhadap tegaknya faham liberalisme dalam babakan sejarah politik dunia yang dipimpin oleh Amerika Serikat.

Para pengamat politik Barat mengemukakan, musuh baru yang akan dihadapi Amerika Serikat dan idiomologi liberalnya adalah fundamentalisme

²⁹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 109-110, dikutip dari Marsudi, "Fundamentalisme Islam: Pengertian, Sejarah, dan Karakteristik," dalam Jurnal *Dialogia*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2004, hlm. 123-124.

agama. Yaitu sebuah paham keagamaan yang berjuang untuk menegakkan kembali norma-norma dan keyakinan agama yang dianggap suci. Paham ini ada dengan tujuan untuk menghadapi kekuatan luar yang merusak dan mengotori kesucian agama seperti sekularisme, sekularisasi dan hedonisme.

Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa fundamentalisme bukan hanya sebutan bagi umat muslim karena fundamentalisme merupakan sebutan bagi sumua agama samawi yang menginginkan pemurnian dalam ajaran agamanya.³⁰ Corak dari gerakan fundamentalisme agama biasanya dimulai dengan oposisionalisme, penolakan terhadap pluralisme dan hermeneutika.³¹

Terlepas dari rasa khawatir, reaktif serta rasa takut akan kehilangan identitas kulturnya sendiri serta rasa ketertinggalan atas kemajuan modern di bidang pengetahuan dan teknologi yang disebarluaskan barat melalui arus modernitas,³² umat Islam merasa perlu untuk bangkit dan mengejar ketertinggalan dengan cara menolak segala bentuk produk keilmuan, ekonomi, politik dan budaya yang dianggap sebagai penjajahan baru barat terhadap ajaran Islam. Maka, wajar bila perlawanan sebagain umat muslim berbentuk militansi radikal sebagai akibat dari pengalaman sejarah politik masa lalu.

Sementara itu, dalam lingkup perkembangan pemikiran Islam. Mulai berkembang secara masif dekade periode 1970-an, dimana pemikir- pemikir

³⁰ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, hlm. 64.

³¹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 109-110, dikutip dari Marsudi, “Fundamentalisme Islam: Pengertian, Sejarah, dan Karakteristik,” *Dialogia*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2004, hlm. 123-124.

³² Moeslim Abdurrahman, *Islam Yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 69-73.

Islam terkemuka di dunia mulai berani mengembangkan rintisan tentang Islamisasi ilmu-ilmu sosial, Islamisasi ekonomi, dan Islamisasi sains dan teknologi. Rintisan dalam bidang ini bermula dari keyakinan bahwa ilmu pengetahuan tidak bebas nilai. Karena itu, suatu pengetahuan yang berbasiskan nilai Islam adalah sangat mungkin terealisasi.³³

Berkembangnya pemikiran Islam dunia tentang Islamisasi pengetahuan banyak diadopsi oleh para pemikir-pemikir Islam di Indonesia yang memang konsen pada arah baru pemikiran Islam Indoneisa, seperti Nurcholish Madjid, Amien Rais, Kuntowijoyo, Ahmad Syafii Maarif dan banyak lagi deretan tokoh lainnya. Para pemikir tersebut ada yang secara gamblang mendukung terhadap perkembangan ide-ide Islamisasi pengetahuan, dan perkembangan pemikiran Islam melaui simbolisasi Islam dalam segala hal, tetapi ada pula yang menolak terhadap gerakan pelabelan Islam dalam ilmu pengetahuan karena terkesan sangat memaksakan.

Namun, seiring berjalannya waktu dan pergantian rezim dari Orde baru ke Orde reformasi, ide ide fundamentalisme Islam politik di Indonesia terus tumbuh subur *bak jamur dimusim penghujan*. Karenanya penulis membagi ide-ide perjuangan penerapan syariat Islam di Indonesia terbagi dalam dua (2) hal.

Pertama struktural, dalam hal ini perjuangan untuk menerapkan syariat Islam di Indonesia dilakukan dengan berbagai cara, salah satunya dengan perjuangan struktural. Perjuangan srtuktural ini dimaksudkan untuk merubah

³³ Ihsan Ali Fauzi, *Pemikiran Islam Indonesia Dekade 1980-an*, *Prisma*, No 3 Maret 1991.

konstitusi bangsa Indonesia dari Pancasila dan undang-undang 1945 ke formalisasi syariat Islam.

Perjuangan ini pada umumnya dilakukan oleh partai-partai yang berasaskan Islam seperti yang dilakukan oleh Partai Bulan Bintang (PBB) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP).³⁴ Ide dari perjuangan struktural ini awalnya ter-ilhami setelah segala upaya yang dilakukan untuk menformalisasikan atau lebih tepatnya mengembalikan teks Piagam Jakarta³⁵ dalam proses amandemen undang-undang 1945 mengalami kegagalan, kini beberapa kelompok Islam di Indonesia mengambil jalan lain yakni, berkolaborasi dengan lembaga legislatif dan eksekutif di daerah untuk menerbitkan peraturan daerah (perda) yang bernuansa syariat Islam.

Menurut data *Alansi Bhinika Tunggal Ika* yang dibentuk pada tanggal 22-25 Juni 2006 di Surabaya dengan beranggotakan lebih dari 200 LSM dan perkumpulan masyarakat se-Jatim, sedikitnya sudah terdapat 40 perda syariat

³⁴ Dalam pemberitaan bahwa PPP tetap akan memperjuangkan Piagam Jakarta untuk masuk dalam UUD 1945. Hal itu diungkapkan ketua umum PPP Hamzah Haz (saat itu) dalam Tabligh Akbar warga PPP di provensi Daerah Istimewa Yogyakarta (DIY), 26 November 2001. Menurut Hamzah Haz, memperjuangkan Piagam Jakarta masuk dalam UUD 1945 bukan berarti PPP menginginkan berdirinya Negara Islam. PPP sama sekali tidak menginginkan Negara Islam Indonesia. Yang ingin ditegakkan adalah Syariat Islam. Lihat Satya Arinanto, "Piagan Jakarta dan cita-cita Negara Islam", dalam Kurniawan Zein dan Satipudin HA (ed.), *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No, Dilema Piagam Jakarta Dalam Amandemen UUD 1945* (Jakarta : Paramadina, 2001), hlm. 57. Lihat juga dalam Khamani Zada, "Perda Syaria: Proyek Syariatisasi Yang Sedang berlangsung", *Tashwirul Afkar*, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Lakpesdam NU, edisi no 20 tahun 2006. hlm. 13.

³⁵ Piagam Jakarta adalah dokumen yang di maksudkan untuk dijadikan sebagai *preamble* (pembukaan) Undang-undang Dasar bagi Negara Indonesia yang akan dibentuk. Dokumen ini di tandatangani oleh sembilan tokoh nasional di Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945. Mereka adalah Ir. Soekarno, Drs. Mohammad Hatta, Mr. A.A Maramis, Abikusno Tjokrosujoso, Abdul Kahar Muzakir, H. Agus Salim, Mr. Achmad Subarjo, Wahid Hasyim, dan Mr. Muhammad Yamin. Lihat, Endang Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasat Negara Republik Indonesia 1945-1949* (Jakarta: Gema Insani press, 1997), hlm. 25.

yang diberlakukan mulai dari peraturan daerah (Perda), *qanun*, surat edaran dan keputusan kepala daerah.³⁶ Data ini belum termasuk daerah lain yang juga menghendaki penerapan perda serupa yang kini rancangannya telah digodok oleh eksekutif di daerah.

Kedua, perjuangan di luar parlemen (kultural) untuk memformalkan Syariat Islam di Indonesia diwakili oleh ormas Islam seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Perjuangan Islam (FPI),³⁷ Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Kesatuan Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI),³⁸ Gerakan Pemuda Islam (GPI), Pelajar Islam Indonesia (PII), Himpunan Mahasiswa Antar Kampus (HAMMAS), Komite Solidaritas Untuk Islam (KISDI), dan Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII).³⁹

³⁶ Hasil RDPU (Rapat Dengar Pendapat Umum) FPDS DPR RI dengan Aliansi Bhinneka Tunggal Ika, Juli 2006. Pembentukan Aliansi Bhinneka Tunggal Ika diikuti dengan sebuah pernyataan politik dengan nama DEKLARASI SURABAYA. Baca Harian *Surabaya Post*, Juli 2006.

³⁷ FPI berdiri pada tahun 1998 di Jakarta. Pendiri FPI di antaranya Habib Riziq Sihab. FPI didirikan dalam rangka menjaga kemormatan umat Islam.

³⁸ KAMMI lahir pada tanggal 29 Maret 1998 di Malang. Dibacakan pada Deklarasi Malang sebagai proklamasi kelahiran sebuah organ gerakan mahasiswa muslim yang baru, Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia. Pembacaan dilakukan oleh Fahri Hamzah, yang kemudian didaulat menjadi ketua pertama dengan didampingi Haryo Setyoko sebagai sekretaris umum. Peristiwa bersejarah itu kemudian diabadikan sebagai hari milad KAMMI. KAMMI muncul sebagai salah satu kekuatan alternatif mahasiswa yang berbasis mahasiswa muslim dengan mengambil momentum pada pelaksanaan Forum Silaturahmi Lembaga Dakwah Kampus (FS-LDK) X se-Indonesia yang diselenggarakan di Universitas Muhammadiyah Malang.

³⁹ Kurniawan Zein dan Saripuddin HA, dalam Syafii Maarif, *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No, Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xix. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) memiliki visi yang sama dalam menerapkan syariat Islam, tetapi mereka memiliki pendangan yang berbeda dalam metode perjuangannya. MMI masih percaya bahwa hukum Islam bisa diterapkan di negara Indonesia dengan mengakomodir bentuk negara Republik Indonesia. Sedangkan HTI menyakini bahwa pelaksanaan hukum Islam hanya bisa dilakukan melalui *Khilāfah Islāmiyah*. Lihat Muhammad Iqbal Hannaf, dalam A. Maftuh Abegibriel, A.

Namun karakter yang demikian kuat untuk menerapkan syariat Islam di Indonesia dengan tujuan merubah konstitusi dalam setiap gerakan pemikirannya sangat menonjol pada tiga organisasi muslim Indonesia, yaitu Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Perjuangan Islam (FPI), Majlis Mujahidin Indonesia (MMI). Sebagaimana tercermin dari ambisi mereka untuk menegakkan syariat Islam di Indonesia. Pikiran inti dari muslim fundamentalis (seperti: HTI, MMI dan FPI) adalah *Hakimiyyat Allâh*. Yaitu, pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariat-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya.⁴⁰

Ketiga organisasi di atas sangat serius dalam memperjuangkan penegakan sistem Islam untuk menggantikan sistem sekuler di Indonesia. Mereka yakin penerapan sistem Islam atau lebih dikenal dengan *Khilâfah Islâmiyah* adalah satu-satunya cara untuk menyalamatkan kondisi umat Islam yang terbelakang dan teraniaya.

Lebih lanjut, fundamentalisme Islam politik di Indonesia juga meyakini sistem Islam sebenarnya bukan hanya menjamin kepentingan umat Islam. Tetapi, juga menjamin kepentingan umat non-muslim, karena ia akan menjamin hak-hak non-muslim yang akan diperlakukan adil dalam pemerintahan Islam.⁴¹ Maka, untuk mengatasi segala krisis di Indonesia hanya ada satu jalan yaitu kembali pada syariat hukum Tuhan, di atas hukum

Yani Abeveiro (dkk), *Negara Tuhan, The Thematic Encyclopedia* (Jakarta: SR- Ins Publishing, 2004), hlm. 699.

⁴⁰ Sayyid Quthub, *Ma'alim fi al-Thariq* (Cairo: Dar al-Syuruq, 1992), hlm.10-11 dan 67.

⁴¹ A. Maftuh Abegebriel dan A. Yani Abeveiro (dkk), *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*, hlm. 694-695.

manusia karenanya penerapan syariat Islam sangat penting untuk dijadikan sebagai pengganti idiologi sukuler Pancasila dengan *Khilāfah Islāmiyah*.

BAB III

DISKURSUS FILSAFAT POLITIK HANNAH ARENDT

A. Dasar Dasar Filsafat Politik Hannah Arendt

a. Teori Tindakan Hannah Arendt

Manusia mempunyai karakter khas yang dapat menghadirkan kembali ingatan masa lalu. Dengan berusaha mengenang masa lalu, manusia dapat belajar dari kegagalan masa lalu untuk bisa maju dimasa depan. Upaya mengenang juga dapat dilihat sebagai upaya untuk menemukan makna yang paling terdalam dari esensi kehidupan. Dengan menghadirkan kembali pengalaman, manusia dapat menikmati saripati makna yang tidak mungkin bisa segera ditangkap pada saat pengalaman itu terjadi. Mengenang berarti menciptakan jarak, bahkan juga untuk mendekatkan dengan yang tersirat di balik pengalaman manusia tersebut.

Deskripsi di atas tentu mengingatkan kita untuk kemudian bertanya, sedemikian bengiskah segala hal yang menyangkut politik? Adakah pemaknaan lain dari politik yang bertolak dari rasa keadilan dan bersandar pada kesetaraan manusia yang luput dari pemahaman para pelaku politik. Adalah Hannah Arendt¹—filosof perempuan beragama Yahudi—yang merefleksikan politik dengan titik pandang berbeda.

¹ Hannah Arendt tergolong pemikir yang produktif. Banyak buku ditulisnya, seperti *Rachel Varnhagen*, *The Life of Jewess*, *The Origin of Totalitarianism*, *Men in Dark Times*, *Crisis of Republic*, *The Lif of Mind*, *The Human Condition*, *On Revolustion*, *Between Past and Future*. Di luar itu karya-karyanya banyak berserakan di Jurnal atau bahan seminar dalam bentuk paper, di antaranya *Thinking and Moral Condirations*, *Civil Disobedience*, *Reflections*

Hannah Arendt adalah sosok pemikir dan filosof wanita yang berusaha memungut kembali ceceran pemikiran masa lalu yang tak jarang diacuhkan karena dianggap telah usang dan ketinggalan zaman. Dalam sejarah filsafat Barat kontemporer sangat sedikit filosof dan pemikir perempuan yang tampil ke permukaan. Simon de Beauvoir, Rosa Luxemburg, Simone Weil adalah beberapa nama termashur di samping Hannah Arendt. Dari nama-nama ini hanya Arendt yang mencurahkan perhatiannya pada filsafat politik. Ia telah berusaha merefleksikan politik dengan sudut pandang yang berbeda. Arendt mengajarkan pada kita bagaimana seharusnya politik diejawantahkan melalui partisipasi dan aksi komunikasi warga dalam negara.²

Dalam pandangan Hannah Arendt, tindakan strategis justru tidak bersifat politis karena politik mengandaikan komunikasi, dialog dan partisipasi para pelakunya. Gagasan politik Hannah Arendt ini memang menampik sederet filosof besar pendahulunya. Bersama Aristoteles,³ ia mengkritik Plato dan Karl Marx,⁴ membantah politik sebagai tindakan monolog dan menguak

on Violence, Reflections on Little Rock, Philosophy and Politics, The Concern With Politic in Recent European Philosophy, Karl Marx and the Great Tradition, dan Totalitarian Elements in Marxism, karya yang tidak rampung, *Ideology and Terror, What is Existenz Philosophy*. Lihat dalam Hannah Arendt, *Asal-Usul Totalitarianisme*, jilid I, II, dan III, terj. A. Nugroho dan J.M Soebijanto (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995).

² Fransisco Budi Hardiman, “Membaca Teks Negatif Hannah Arendt: Sebuah Pengantar”, *Driyarkara*, edisi XXVI, No. 1, Jakarta, 2002.

³ Aristoteles adalah seorang filsuf Yunani. Ia adalah murid Plato yang lahir pada 388-322 SM. Aristoteles sering disebut sebagai filsufnya para filsuf karena kemampuannya yang menguasai berbagai disiplin ilmu pengetahuan seperti Fisika, Kosmologi, Biologi, Psikologi, Sastra, Filsafat sehingga banyak filsuf sesudahnya yang meneruskan pemikiran-pemikirannya. Selain itu ia juga seorang politisi, dan negarawan sejati yang pernah hidup di zaman Yunani. Lihat, *Sejarah Filsafat*, terj, Saut Pasaribu (Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), hlm. 114-115.

selubung ideologi yang berkembang pada zamannya. Berangkat dari itulah penulis mencoba meletakkan bangunan filsafat politik Hannah Arendt di atas landasan sebuah antinomi yang telah digagas oleh filosof jaman antik yaitu Aristoteles dalam karyanya *Politics*. Namun sejak awal perlu disadari bahwa tulisan ini hanya akan membahas pandangan Hannah Arendt sebagai upaya untuk menyajikan pemikiran-pemikiran politiknya.

Sejak Niccolò Machiavelli (1469-1527),⁵ Thomas Hobbes (1588-1679),⁶ dan Max Weber (1864-1920),⁷ politik seringkali dipahami sebagai

⁴ Karl Marx adalah filosof ekonomi politik yang lahir pada tahun 1818 kota Trier Jerman, ayahnya seorang pengacara Yahudi, beberapa tahun kemudian pindah Agama Kristen Protestan, Ayahnya menyerahkan Karl Marx muda untuk kuliah pada jurusan Hukum, tetapi ia lebih memilih menjadi penyair. Sehingga pada akhirnya ia belajar filsafat. Marx muda pengagum teori Hegel sehingga menyebut dirinya kaum hegelian muda yang sangat menentang terhadap sistem politik otoriter di Jerman. Karya-karyanya adalah *Das Kapital*, *Critique Of Hegel's Philosophy Of Right*. Lihat dalam *Cavital, Sebuah Kritik Ekonomi Politik*, terj. Oey Hay Djoen, (Jakarta: Hasta Mitra, 2004), hlm. xvi-xxiii.

⁵ Niccolò Machiavelli dilahirkan di Kota Florence Italia pada 1469. Ia dibesarkan dalam keluarga ayahnya yang ahli hukum dan kaya. Machiavelli sendiri kemudian berkembang menjadi seorang politikus dengan ide-ide yang kongkret, praktis, dan peka terhadap prioritas-prioritas tindakan. Pada usia 25 tahun, ia telah berkecimpung dengan kehidupan politik. Machiavelli pernah menjabat kedudukan tinggi dalam bidang diplomatik, dalam mengatur organisasi ketentraman, serta mengurus korespondensi resmi negaranya. Machiavelli pernah dipenjara dan dibuang karena dianggap sebagai komplotan anti pemerintahan tahun 1513. Setelah dibebaskan kembali ia memencarkan diri di sebuah tanah pertanian di luar kota. Di sana ia mulai menuangkan ide pikirannya ke dalam bentuk tulisan seperti *Sang Pangeran* dan *Seni Perang*.

⁶ Thomas Hobbes lahir pada tahun 1588 di Malmesbury, Inggris. Ia hidup pada masa yang kejam dan berdarah dalam sejarah Inggris. Sewaktu Hobbes lahir, Ratu Elizabeth I menundukkan golongan Katolik di Irlandia dan Skotlandia dengan kejam. Setelah Inggris dikuasai oleh Stuart, Inggris terpecah antara gereja Anglikan resmi, kaum puritan, dan Katolik serta pertikaian antara raja dan parlemen. Hobbes sendiri sedikit banyak ikut terlibat dalam konflik politik ini. Tahun 1651 terbit Leviathan yang membuat nyawanya terancam karena memuat kritik atas Gereja Anglikan. Tahun 1679 Hobbes meninggal dengan relatif tenang, karena telah berdamai dengan penguasa waktu itu. Lihat, *Sejarah Filsafat*, terj. Saut Pasaribu (Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000), hlm. 115.

⁷ Max Weber adalah seorang ilmuwan sosiologi dan ekonomi politik, ia lahir di Erfurt, Jerman, pada tanggal 21 April 1864, ia berasal dari keluarga kelas menengah. Perbedaan penting antara kedua orang tuanya berpengaruh besar terhadap orientasi intelektual dan perkembangan psikologi Weber. Sejak berumur 18 tahun Weber meninggat dari rumah dan

tindakan strategis. Tindakan politis dianggap sebagai bentuk pemaksaan kehendak oleh penguasa terhadap objek kekuasaannya dengan cara apapun. Pemegang kedaulatan adalah siapapun yang mampu menentukan dalam keadaan darurat, sehingga situasi yang kacau-balau dan hiruk-pikuk politik selalu dibuat penguasa demi melanggengkan kekuasaannya.

Jauh sebelum Max Weber, Aristoteles, misalnya, telah mengeksplorasi konsep tindakan dalam karyanya “*Nicomachean Ethics*”.⁸ Dalam menelusuri apa yang dimaksud dengan kebijakan (*arete, virtue*), Aristoteles menyingkap fenomena tindakan berikut deskripsinya. Menurutnya, kebijakan berkaitan erat dengan suasana emosi dan tindakan. Dalam karya di atas, Aristoteles mengurai panjang tentang konsep-konsep tindakan seperti tindakan sukarela (*voluntary action*), tindakan yang tidak diketahui pelakunya (*ignorant action*), tindakan berdasarkan pilihan (*choice*), keinginan (*will*), serta pembahasan mengenai gagasan dan harapan.⁹

Setiap pemikir yang mengupas konsep tindakan seperti Aristoteles di atas memberikan sentuhan dari titik pandang pada zamannya, hal inilah yang juga dilakukan oleh Hannah Arendt. Dalam upaya menganalisa kondisi

belajar di Universitas Heidelberg, setelah kuliah tiga semester Weber meninggalkan Heidelberg untuk dinas militer, pada tahun 1884 ia kembali ke Berlin, dan belajar di Universitas Berlin. Ia tetap disana hampir 8 tahun untuk menyelesaikan studi hingga mendapat gelar Ph.D, menjadi pengacara dan mulai mengejar di Universitas Berlin, pada tahun 1904 Weber mampu memproduksi beberapa karya yang sangat penting, di antaranya : *Economy and Society. The Protestant Ethic And The Spirit Of Capitalism*. Lihat, Max Weber, *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*, terj. Yusup Priyasudiarja (Surabaya: Pustaka Promethea, 2002), hlm. vii-x.

⁸ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, terj. H. Rackham (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1934,) hlm. 17-83.

⁹ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, hlm. 83.

kemanusiaan modern, Arendt memandang bahwa kegiatan mendasar manusia terdiri dari dua bagian, yakni *vita contemplativa* dan *vita activa*.¹⁰ *Vita contemplativa* merupakan aktivitas mental yang meliputi berpikir (*thinking*), berkehendak (*willing*), dan mempertimbangkan (*judging*), sedangkan *vita activa* mencakup kerja (*labor*), karya (*work*), dan tindakan (*action*). Arendt menandaskan bahwa puncak pencapaian manusia bukanlah pada pemikiran *vita contemplativa*, tetapi pada kehidupan yang aktif (*vita activa*).¹¹

Eksplorasi mendalam Hannah Arendt mengenai *vita activa* adalah benang merah pemikiran filosof ini dalam karyanya “*The Human Condition*”, ia menunjukkan kepiawaianya sebagai pemikir politik yang orisinal, dengan membedakan tindakan (*praxis*) dari membuat (*poiesis*), dengan menekankan kaitan kebebasan dan kemajemukan, serta melalui penekanan hubungan bicara dan ingatan, ia memberi arti politik dalam kerangka makna, identitas, dan nilai. Artikulasi itu mencerminkan kondisi manusiawi, wahana nontotaliter yang memungkinkan aktualisasi manusia sebagai warga negara yang hidup bersama dalam kemajemukan.

Pandangan Hannah Arendt di atas tentang makna tindakan dipengaruhi oleh pemikiran Max Weber yang mengikuti pandangan Immanuel Kant. Weber berpendapat bahwa tindakan adalah ekspresi makna transendental pada perilaku yang dapat diamati. Maka dengan mengamati suatu tindakan menurut Weber, makna transendental yang ada di balik tindakan itu akan terungkap

¹⁰ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, terj. M. Syafwan (Yogyakarta: C.V. Qalam, 2003), hlm. 174.

¹¹ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 200.

meski tidak secara menyeluruh. Tindakan dapat bersifat rasional dalam arti menggunakan sarana untuk menghasilkan tujuan tertentu (*zweckrational*), atau dapat juga berarti sebagai upaya merealisasikan suatu nilai mutlak (*wertrational*).

Dengan demikian, maka Hannah Arendt muncul dalam kancah teori politik, yang mengusung konsep politik dengan titik tolak yang relatif lain. Ia datang pada masa di mana orang lazimnya mengejawantahkan politik sebagai konflik, seperti konsepsi Machiavellian, Hobbesian, Schmittian, atau konsepsi politik Weberian. Dalam konteks teori kepemimpinannya, Weber memandang bahwa kegiatan politik secara otentik adalah memutuskan untuk orang lain, memerintah mereka, menguasai mereka, dan mempengaruhi peristiwa. Politik secara esensial adalah apa yang diperbuat seseorang bagi orang lain. karenanya bagi Weber politik berarti konflik.

Ketika politik saat ini sering diidentikan dengan parmainan yang kotor dan negatif, maka sikap-sikap manipulatif menjadi lumrah di dalamnya. Sementara dalam *Clash of Civilizations*, Samuel P. Huntington mengatakan manusia adalah serigala bagi sesamanya,¹² perang semua melawan semua menjadi bagian dari leksikon mereka dalam berpolitik.

¹² Homo homini lupus (manusia adalah serigala bagi sesamanya) dan bellum omnium contra omnes (perang semua melawan semua) adalah dua istilah Thomas Hobbes untuk menolak pandangan bahwa manusia sejak semula bersifat sosial, sambil menegaskan bahwa kecondongan kodrati manusia adalah mempertahankan dirinya. Sedangkan clash of civilizations (benturan peradaban) merupakan tesis Samuel P. Huntington yang populer di penghujung abad ke-20. Istilah Huntington tersebut mengingatkan pada dua istilah Hobbes di atas, karena ia berpendapat bahwa “kita tahu siapa diri kita hanya ketika kita tahu bukan diri kita, dan sering kali hanya ketika kita tahu siapa lawan kita”; suatu pandangan Hobbesian yang meniscayakan perang. Lihat. Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, terj. M. Sadat Ismail (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. 21.

Dalam konteks inilah, Hannah Arendt berbeda pandangan dalam merefleksikan politik modern. Baginya politik harus diejawantahkan dalam bentuk partisipasi dan komunikasi. Tindakan strategis justru tidak bersifat politis karena politik mengandaikan komunikasi, dialog dan partisipasi para pelakunya. Dalam hal ini, Arendt menekankan pentingnya pemaknaan lain dari politik yang bertolak dari rasa keadilan dan bersandar pada kesetaraan manusia bukan bersandar pada konflik ala Max Weber.

Bagi Hannah Arendt, manusia yang berpolitik harus dijamin kehadirannya. Karena itu, berpolitik merupakan penampilan diri. Secara sederhana dapat dikatakan bahwa politik sebagai penampilan diri kepada orang lain, merupakan satu-satunya aktivitas yang menjadikan manusia sungguh menjadi manusia dan menjamin seseorang berada dalam pengalaman akan realitas dunia. Titik inilah yang menjadi alasan mengapa pandangan politik Hannah Arendt sering dituduh sebagai seorang eksistensialis.¹³

Seperti telah dijelaskan di atas, inspirasi utama gagasan politik Hannah Arendt adalah pemahaman Yunani yang memandang politik sebagai sebuah *Techne*. *Techne* menjadi bagian dari aktivitas seni, khususnya seni penampilan dan seni politik. Menurutnya, politik bagaikan sebuah pementasan drama. Politik merupakan seni penampilan di mana seseorang dalam kebersamaan dengan orang lain saling menampilkan diri sehingga aku yang tampil dan

¹³ Eksistensialisme adalah paham dalam filsafat yang menekankan penderitaan atau rasa gelisah manusia, serta menekankan eksistensi manusia dan kualitas yang menonjol serta membedakan eksistensi manusia dengan yang lain. Lihat Achmad Maulana, *Kamus Ilmiah Poluler* (Yogyakarta : Absolud, 2003), hlm. 86.

dilihat oleh orang lain sebagaimana aku juga melihat orang lain tampil di hadapanku.¹⁴ Dengan kata kunci *techne* inilah Arendt mengkritik pandangan politik Plato, Marx Weber dan Karl Marx yang memandang politik adalah konflik, baginya pandangan para filosof ini sebagai tindakan monolog karena tidak memasukkan partisipasi dan komunikasi sebagai sisi lain yang dibutuhkan dalam berpolitik.

Menurut Hannah Arendt, berpolitik layaknya penampilan drama. Sebagaimana penampilan drama, aktivitas politik tidak dapat ditampilkan sendiri tetapi perlu ditampilkan dalam kebersamaan dengan pemain-pemain lain. Pemain-pemain ini adalah orang-orang bebas yang memang ingin bersama-sama dalam pentas. Sementara yang dipentaskan dalam politik adalah tindakan dan kata-kata. Tempat pementasan drama ini adalah ruang publik.¹⁵ Yang membuat orang-orang mau bersama berkumpul dalam pentas adalah kekuasaan.

Dengan demikian, kekuasaan adalah solidaritas yang membuat orang mau berkumpul dan berkomunikasi. Bedanya dengan drama biasa, politik tidak mempunyai skenario, masing-masing pemain dan tindakan suatu pemain mempengaruhi pemain yang lain. Pada masa Yunani kuno panggung politik tersebut adalah *polis*.¹⁶

¹⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York: Doubleday & Company, Inc, 1959), hlm. 200.

¹⁵ Hannah Arendt, *The Human Condition*, hlm. 200.

¹⁶ Konsep polis adalah konsep negara-kota pada masa Yunani yang berciri otonomi, swasembada (autarkeia), dan kemerdekaan. Plato menganggap bahwa polis yang ideal berpenduduk tidak lebih dari 5000 warga. Kaum wanita, anak-anak, dan para budak tidaklah

Arendt sendiri memperluas konsep *polis* dan politik sebagai ruang antara, ruang penampakan. Arendt mengatakannya sebagai berikut :

*The Polis is not the City-State in its physical location; it is the organization of the people as it arises out of acting and speaking together, and its true space lies between people living together for this purpose, no matter where they happen to be. "Wherever you go, you will be a polis": these famous words became not merely the watchword of Greek colonization, they expressed the conviction that action and speech between the participants which can find its proper location almost any time and anywhere.*¹⁷

Lebih lanjut, menurut Hannah Arendt untuk mengatasi kekacauan, maka dibuatlah undang-undang serta demi kelangsungan pementasan ini perlu dibentuk institusi politik yang berperan sebagai panggung yang memungkinkan pementasan itu terus berlangsung. Pementasan perlu dipertahankan keberlangsungannya karena dalam tindakan komunikasi manusia merealisasikan potensi tertinggi dari hakikat manusia, yaitu berbicara dan bertindak.¹⁸

Bagi Hannah Arendt, berbicara dan bertindak sangat penting karena lewat berbicara dan bertindak, seseorang bisa menyingkapkan siapa dirinya. Dengan demikian, tindakan juga amat terkait dengan tema identitas yaitu keunikan dan kekhasan masing-masing individu. Karena itu, baginya kegiatan politik merupakan kegiatan untuk memperoleh identitas diri. Identitas

terhitung sebagai warga polis. Baik Plato maupun Aristoteles menganggap orang-orang di luar polis sebagai masyarakat barbar yang tidak beradab. Kedua filsuf ini adalah pemikir terakhir yang membanggakan polis sebagai institusi yang ideal. Lihat. Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles* (Yogyakarta: Kanisius, cet. ke-15, 1999), hlm. 20-166.

¹⁷ Hannah Arendt, *The Human Condition*, hlm. 200-203.

¹⁸ Sumarwan, "Politik Sebagai Komunikasi Sebuah Komunitas, Politik Menurut Hannah Arendt", *Driyarkara*, edisi Th. XXVI, no.1, September 2002.

diperoleh dari keberadaan orang lain yang menampakkan diri dalam keunikan. Mengapa penampakan diri ini sedemikian ditekankan oleh Hannah Arendt. Alasannya, penampakan diri kepada orang lain secara eksplisit ini merupakan kekhasan manusia. Manusia ada tidak hanya ada sebagaimana benda-benda ataupun makhluk hidup yang lain, karena manusia menampakkan diri secara eksplisit.¹⁹ Maka penampakan diri kepada orang lain ini juga menjamin adanya pengalaman akan realitas, pengalaman bahwa aku sungguh ada dan mempunyai arti dalam perjumpaanku dengan orang lain, aku dapat menyadari bahwa diriku berarti dan berharga.

Berangkat dari penajaman konsep *polis* di atas, Hannah Arendt memunculkan serangkaian konsep lainnya mengenai kategorisasi aktivitas manusia yaitu: kerja, karya dan tindakan (*labour, work and action*). Kerja adalah aktivitas yang terikat dengan kondisi hidup manusia, karya adalah aktivitas yang terikat kondisi keduniawian, dan tindakan adalah aktivitas yang terikat dengan kondisi pluralitas. Menurut Arendt, masing-masing aktivitas itu otonom dalam pengertian memiliki prinsip-prinsip distingtif dalam dirinya dan wujud yang dapat dinilai dengan kriteria yang berbeda.²⁰

Dalam pandangan politiknya, Hannah Arendt memasukkan kategori kerja dan karya ke dalam wilayah privat. Kerja adalah kegiatan manusia sebagai “*animal laborans*” yang berhubungan dengan produksi, sementara karya adalah aktivitas “*homo faber*” yang banyak dilakukan, namun perbedaan keduanya adalah jika *homo faber* menghasilkan barang-barang

¹⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, hlm. 177.

²⁰ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 109-113.

yang tak lekas lekang berupa kebudayaan, sebaliknya hasil produksi *animal laborans* akan segera hancur. Dalam kedua kegiatan di wilayah privat ini tidak ada hubungan komunikasi antarsesama dalam arti relasi dialog dan aksi komunikasi yang mengandaikan kebebasan dan pluralitas,²¹ sebagaimana Aristoteles, Arendt juga menyebut kedua aktifitas ini bersifat apolitik.

Selain aktifitas kerja dan karya, kegiatan khas manusia dalam ruang publik adalah tindakan. Karenanya tindakan membutuhkan pluralitas seperti halnya artis membutuhkan audiens.²² Tanpa keberadaan dan pengakuan orang lain, tanpa kehadiran komunitas yang menilai dan melihat penampilan, maka tindakan adalah aktivitas tak berarti kerana itu tindakan harus di tampilkan dalam ruang publik. Ia bersifat tidak terduga, tidak terkontrol, dan tidak terkendali. Arendt menganggap bahwa wadah yang cocok untuk tindakan manusia ini adalah *polis* (negara-kota), karena di sanalah lahir kekuasaan.

Campur aduk antara *polis* dan *oikos* inilah yang kemudian melahirkan kediktatoran dan totaliterisme. Atau dengan kata lain ada ekspansi *oikos* terhadap *polis*, kolonialisasi ruang privat terhadap yang publik. Ia mensinyalir bahwa politik kekerasan (kediktatoran) merupakan akibat pemaknaan politik sebagai tindakan strategis (monolog), atau politik yang ditangani dengan mentalitas kerja-karya.²³

Dari sini nampak jelas bahwa Arendt cenderung mengafirmasi Aristoteles yang memandang politik sebagai aktivitas *miteinander* (dialog

²¹ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 113.

²² Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 112-114.

²³ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 35.

resiprositas), yakni partisipasi semua warga dalam kehidupan bernegara. Baginya politik adalah tindakan yang merupakan wicara di ruang publik mengenai kepentingan bersama.²⁴ Politik dalam kacamata Arendt merupakan interpretasi atas kehidupan politik *polis* Yunani abad ke-5 SM., terutama Athena, dan atas pemahamannya terhadap peristiwa aktual.

Jadi dengan demikian yang dimaksud *polis* (negara-kota) menurut Hannah Arendt adalah fenomena alamiah hidup manusia sebagai *zoon politikon* yaitu makhluk yang membentuk negara dan tidak termasuk di dalamnya pergeseran paradigma zaman kontradiktif yang diukur dengan standar-standar modern seperti perbudakan, perlakuan tidak adil terhadap wanita dan anak-anak. Oleh karena itu, Arendt mengkritik konsep Plato dalam karyanya *The Republic*.

Dalam karyanya “*The Republic*”, Plato menyatakan bahwa dalam konsep Negara ideal tidak ada milik pribadi, segalanya adalah milik bersama termasuk anak-anak dan kaum perempuan untuk bereproduksi. *Polis* (negara-kota) menurut Plato harus diatur secara publik dan segala kepentingan pribadi harus disingkirkan secara radikal. Sebuah pandangan politik yang totaliter menurut Arendt.

Konsep negara ideal versi Plato tersebut memang merupakan idealisme yang utopis yang dapat mengarahkan bagaimana seharusnya negara secara ideal berperan bagi keadilan dan kemakmuran warganya. Namun negara yang

²⁴ George Kateb, *Political Action: Its Nature and Advantages* dalam *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Edited by Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000), hlm. 132.

dipandangnya sebagai “*makro-antropos*” ini tidaklah tanpa masalah selain karena hanya merupakan cita-cita juga karena cita-cita itu kosong.²⁵

b. Teori Penilaian Hannah Arendt

Pemikir Perancis Paul Ricoeur²⁶ mengungkapkan bahwa manusia memiliki dua jenis ingatan yang berhubungan dengan masa lalu. *Pertama* relasi pengetahuan. *Kedua*, relasi tindakan. Kedua relasi ini muncul karena mengingat merupakan jalan untuk melakukan segala hal, bukan hanya dengan kata-kata, tetapi juga dengan pikiran bahkan sampai pada proses untuk melakukan penilaian.

Dalam proses mengingat atau mengenang, kita bisa menilai sebuah tindakan karena ingatan merupakan sebuah *exercise* (ujian), maka kita dapat berbicara tentang penggunaan ingatan, yang pada gilirannya memungkinkan kita untuk bisa menilai tindakan yang kita lakukan. Dengan mengingat tindakan masa lalu manusia mestinya bisa mengukur, menilai, membedakan yang salah dan yang benar, yang indah dan yang buruk. Bahkan dengan

²⁵ Plato, *The Republic*, terj. Paul Shorey, vol.1, Buku 5, (London: William Heinemann, 1969), hlm. 433-455.

²⁶ Paul Ricoeur adalah filsuf yang berasal dari Perancis. Ia lahir di Valence, Prancis Selatan pada tahun 1913. Ia berasal dari keluarga Kristen Protestan yang saleh dan di anggap sebagai seorang cendekiawan Protestan yang terkemuka di Prancis. Ia pertama kali kenal filsafat melalui R. Dalbiez, seorang filsuf Thomistis yang terkenal. Berkat perkenalannya dengan R Dalbiez inilah paul Ricouer kemudian dikenal sebagai orang kristen pertama yang mengadakan studi psikoanalisa Frued. Karya-karya Paul Ricoeur. *Karl Jaspers et la philosophie de L`existence*(1947). Pada tahun yang sama ia terbitkan bukunya yang berjudul, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*. Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, 2006), hlm. 281-282.

mengingat manusia bisa masuk alam batinnya sendiri dan kemudian mengembalikannya ke dunia melalui perjalanan ingatan itu sendiri.²⁷

Dari sinilah kemudian terletak arti pentingnya mengingat. Ketika “mengingat” di tempatkan sebagai proses penting yang mendahului berpikir dan bertindak, maka kita jumpai kesetiaan Hannah Arendt berayun dalam ketegangan abadi antara kemungkinan sebuah dunia bersama kerusakannya akibat kедurjanaan.²⁸

Pendekatan ini sebenarnya sudah memasuki wilayah etika politik karena berhadapan dengan konstruksi masa depan yaitu kewajiban mengingat bukan saja memiliki perhatian mendalam terhadap masa lalu, tetapi mentransmisikan makna dari peristiwa-peristiwa masa lalu kepada generasi mendatang. Kewajiban mengingat, erat kaitannya dengan masa depan, ia merupakan imperatif yang diarahkan pada masa depan, yang merupakan sisi sebaliknya dari karakter traumatis dari pelbagai penghinaan dan luka sejarah.

Mengapa kita memiliki kewajiban mengingat? *Pertama*, karena mengingat merupakan perjuangan melawan erosi peristiwa. *Kedua*, mengingat lebih bersifat etis. Seperti dalam bukunya *The Human Condition* (1958),²⁹ Arendt bertanya bagaimana mungkin akan ada kontinyuitas tindakan dengan mengabaikan kematian, dengan mengabaikan erosi jejak-jejak. Sebagai jawabannya, Arendt mengusulkan dua syarat bagi apa yang disebutnya

²⁷ Karlina Supelli “Demi Janji Pada Dunia” *Basis*, (Yogyakarta: Edisi Khusus Hannah Arendt, Maret 2007), hlm. 4-5.

²⁸ Karlina Supelli “Demi Janji Pada Dunia” *Basis*, hlm. 5.

²⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, hlm. 200.

sebagai kontinyuitas tindakan, *pertama*, pengampunan, *kedua* janji. Mengampuni pada dasarnya merupakan pembebasan dari beban masa lalu, sementara janji meneguhkan kemampuan untuk terikat dengan ucapan kita sendiri. Masyarakat boleh diancam oleh budaya apapun tetapi tidak mungkin masyarakat itu hancur, sejauh manusia masih mampu berjanji untuk berani hidup bersama.³⁰

Dari sinilah, Arendt memandang alienasi bisa memunculkan hilangnya ruang publik.³¹ Menurut pandangannya proses alienasi di dunia dan alienasi bumi telah mempersempit peluang terbentuknya identitas yang stabil, munculnya ruang sosial dan hilangnya ruang publik bisa mengurangi peluang untuk melakukan tindakan spontan bersama dengan orang lain yang bertujuan menciptakan ruang interaksi bersama dalam wacana publik yang bebas.³²

Tindakan yang merupakan teori sentral dalam pemikiran politik Arendt memiliki kesesuaian tersendiri dengan kapasitas menilai sebagai kemampuan untuk merespon dan mengevaluasi tindakan.³³ Tentu saja dengan kebijaksanaan untuk mau melihat ke belakang akan semakin jelas bahwa pemikiran politik Arendt bertumpu pada konsep tindakan dan signifikansi penilaiannya dalam dunia opini.

³⁰ Sindhunata, “Berteguh Pada Janji” *Basis* (Yogykarta: Edisi Khusus Hannah Arendt, Maret 2007), hlm. 3.

³¹ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 169.

³² Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 169.

³³ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 170.

Kombinasi dari berbagai faktor membuat penilaian baik dalam mode operasinya ataupun dalam standar validitasnya, menjadi satu topik yang sulit untuk dieksplosiasi dan diteorisasikan, terutama ketika dihadapkan pada fakta bahwa penilaian terkadang sulit untuk dijabarkan benar dan salahnya terutama yang berkaitan dengan penilaian moral politik menunjukkan problem tersendiri. Karena itu, Arendt membagi penilaian dari dua sudut pandang yakni sudut pandang pelaku dan sudut pandang penafsir.³⁴ Dalam tulisan-tulssannya awal, misalnya, dalam *Freedom And Politics*, *The Crisis in Culture*, dan *Truth and Politics*, Arendt memperkenalkan gagasan penilaian untuk memberikan alasan lebih jauh pada konsepsi tindakan penilaian politik sebagai pluralitas pelaku yang bertindak bersama dalam ruang publik, rumusan ini muncul dalam ceramahnya tentang Kant, seperti dalam “*Thinking and Moral Considerations*” dan edisi *Thinking*, ia mendekati penilaian dari sudut pandang yang berbeda dan terkesan lebih ambisius.³⁵

Dalam memandang penilaian sebagai kapasitas yang imparsial dan seimbang, Arendt menempatkan pada sisi penafsir bukan pelaku. Hanya penafsir yang bisa membuat penilaian bebas, otonom, tidak memihak dan imparsial. Jadi penafsir memahami makna peristiwa secara lebih baik dibanding pelaku.

Penilaian di sini di tempatkan dalam *vita contemplativa*,³⁶ yaitu kemampuan penafsir non partisan, terutama pujangga dan sejarawan yang

³⁴ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 172.

³⁵ R. Beiner, “Interpretive Essay” dalam LKPP, hlm. 93.

berusaha memahami dan menggabungkan makna masa lalu dengan apa yang terjadi dimasa kini. Dalam rumusan ini, Arendt tidak lagi memperhatikan penilaian sebagai fitur kehidupan politik yang menunjukkan kemampuan pelaku dalam memutuskan pilihan dalam ruang publik. Tetapi ia lebih suka mengartikan penilaian sebagai komponen dalam kehidupan pikiran sebagai instrumen yang digunakan penafsir dalam menemukan makna masa kini secara retrospektif dengan tragedi yang telah terjadi.

Pengertian Arendt terhadap penilaian sebagai kemampuan retrospektif di atas sebagai upayanya untuk menjelaskan pengertian tragedi politik kembar pada abad ke 20, yakni Nazisme dan Stalinisme. Di mana Arendt dihadapkan pada peristiwa mengerikan yang terjadi di Jerman. Ia mencoba memahami fenomena pembunuhan, pembantaian dan pemusnahan orang-orang Yahudi tersebut dalam terma untuk “memahami” maksud dan tujuannya. Sehingga pada akhirnya bisa dinilai apakah perbuatan tersebut benar atau salah.

Karena itu, totalitarianisme di atas sebenarnya tidak merusak kemampuan kita untuk menilai, tetapi ia hanya merusak standar penilaian, kategori penafsiran dan penilaian konvensional yang telah kita terima, baik itu moral atau politik.³⁷ Maka dalam situasi seperti ini, satu satunya jalan untuk memperbaiki kerusakan ini adalah dengan imajinasi. Dengan imajinasi memungkinkan kita untuk memandang segala sesuatu menurut perspektif yang tepat dan juga untuk menilainya tanpa perlu menggunakan aturan

³⁶ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 172.

³⁷ Maurizio Passerin d'Entreves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 177.

univesal yang sudah ada. Karena aturan yang ada sudah terpengaruh oleh budaya totaliter.

Sehubungan dengan hal ini, imajinasi merupakan keniscayaan yang dibutuhkan untuk melakukan penilaian yang seimbang, sementara pada saat yang sama juga memungkinkan terjadinya kedekatan pemahaman. Maka untuk mendapatkan validitas dalam penilaian dibutuhkan proses mengingat masa lalu secara selektif, hanya dengan demikian kita berharap bisa memperbaiki makna dan memberikan cahaya kebebasan pada situasi mendatang.

Arendt—sebagaimana dikutip oleh Sindhunata—memaknai kebebasan bukanlah kado yang dihadiahkan secara gratis, namun kebebasan adalah sesuatu yang harus diperjuangkan secara kontinyu serta tidak ada cara lain dalam memperjuangkan kebebasan itu sendiri kecuali dalam kebersamaan.³⁸

B. Dimensi Etis Filsafat Politik Hannah Arendt

Dalam sejarah pemikiran Barat, konsep-konsep politik awal telah dirumuskan secara sistematik oleh Aristoteles. Ia adalah seorang filosof awal yang meletakkan pondasi bagi sebuah gagasan politik sebagai manifestasi pengelolaan urusan kehidupan bersama (*common good*). Menurut Aristoteles, sebagaimana dikutip oleh Kees Bertens manusia adalah *zoon politicon* atau makhluk yang pada hakikatnya cenderung hidup berkelompok membentuk

³⁸ Sindhunata, “Berteguh Pada Janji” dalam majalah *Basis* (Yogykarta : Edisi Khusus Hannah Arendt, Maret 2007), hlm. 3.

sebuah *polis*³⁹ (negara-kota) atau suatu komunitas politik untuk memenuhi kepentingan bersama para anggotanya.

Kehidupan politik pada saat itu ditandai adanya saling komunikasi dan partisipasi penuh para anggotanya dalam sebuah *polis* tersebut. Pada masanya, pemikiran Aristoteles ini sudah sangat brilian dan masih menginspirasikan pemikiran politik hingga masa kini. Hannah Arendt misalnya, salah seorang teoritikus besar abad ke XX, menganggap Aristoteles telah membangun fondasi tradisi *Civic Republicanism* yang di kemudian hari dieksplisitkan oleh sejumlah pemikir sekelas Nicholo Machiavelli, Montesquieu, Thomas Jefferson, dan Alexis de Tocqueville.

Menurut teoriti politik di atas, ekspresi otentik politik adalah ketika warga negara berkumpul bersama dalam ruang publik untuk membicarakan, merundingkan, dan memutuskan apa yang tengah menjadi perhatian bersama. Partisipasi aktif warga negara dalam politik bukan saja mengarah pada terciptanya konsepsi bersama tentang apa yang baik bagi semua, melainkan juga mengapresiasikan posisi warga negara sebagai agen politik dengan kemampuan untuk mengembangkan kapasitas deliberasi politik dan menggapai capaian politik melalui tindakan bersama.

³⁹ Konsep *polis* adalah konsep negara-kota pada masa Yunani yang berciri otonomi, swasembada (autarkeia), dan kemerdekaan. Plato menganggap bahwa polis yang ideal berpenduduk tidak lebih dari 5000 warga. Kaum wanita, anak-anak, dan para budak tidaklah terhitung sebagai warga polis. Baik Plato maupun Aristoteles menganggap orang-orang di luar polis sebagai masyarakat barbar yang tidak beradab. Kedua filsuf ini adalah pemikir terakhir yang membanggakan polis sebagai institusi yang ideal. Lihat. Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles*, hlm. 20.

Menurut Hannah Arendt, yang menarik dari gagasan penting Aristoteles di atas adalah pemisahan antara *oikos* dan *polis*. *Oikos* adalah ruang kehidupan rumah tangga yang dicirikan oleh aktifitas ekonomi untuk memenuhi kebutuhan masyarakat *polis*. Pemisahan ini penting, karena dengan demikian kehidupan politik tidak dinodai oleh hasrat untuk mengejar kepentingan ekonomi semata. Sebaliknya aktifitas ekonomi harus dijalankan semata-mata demi kebaikan masyarakat *polis* (negara-kota).⁴⁰

Dalam hal ini Hannah Arendt mencoba menganalisis bahwa teori merupakan konstruksi dasar dalam filsafat politik. Dasar dari filsafat politik itu adalah manusia yang bertindak dalam kebersamaan di ruang publik. Arendt menempatkan persahabatan lebih dari sekedar kebenaran. Karena itu, filsafat politik hannah Arendt hemat penulis sangat menghargai kebersamaan. Menurutnya, hanya dengan kebersamaan manusia bisa bertindak untuk merealisasikan diri, bukan dengan kesendirian yang membuat manusia saling mengucilkan. Karena kebersamaan sesungguhnya eksistensi dari manusia sejati.

Menurut pandangan penulis, dimensi etis dari filsafat politik Hannah Arendt adalah kerjasama, kepedulian, persahabatan dan pengampunan. Betapa ia sangat menghargai fitrah manusia untuk hidup bisa berdampingan walaupun manusia merupakan makhluk yang tidak lepas dari kesalahan masa lalunya.

⁴⁰ Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles*, hlm. 20.

C. Filsafat Pengampunan

Eksplorasi Hannah Arendt tentang bertindak sebagai *vita activa* menyimpulkan bahwa kondisi manusiawi kerja adalah hidup itu sendiri, kondisi karya adalah keberadaan di dunia dan kondisi tindakan adalah kesadaran akan kemajemukan. Dengan bekerja manusia bisa hidup, melalui karya hidupnya menjadi lebih berarti, dan dalam tindakan ia menyadari (kembali) dirinya sekaligus kemajemukan di luar dirinya. Dalam kesadaran akan kemajemukan itu, politik mesti dipahami sebagai tindakan dan wicara di ruang publik tentang kepentingan bersama.

Teori Hannah Arendt tentang bertindak sebagai *vita activa* di atas hanya bisa terlaksana dalam bebersamaan yang juga bisa menghasilkan sejarah dinamis. Karena sejarah bukan hanya pembakuan masa lalu tetapi juga pacairan masa depan.⁴¹ Dalam sejarah, di mana terjadi tindakan atau perbuatan manusia yang plural, bisa saja manusia membuat tindakan yang salah. Itulah bahaya yang terkandung dalam sejarah. Arendt menyebut tindakan yang salah itu berbahaya, bukan karena tindakan itu bahaya, tetapi karena tindakan itu tidak dapat dibatalkan lagi. Sebab hakikat dan sifat tindakan itu tidak dapat diubah, dibatalkan dan diramalkan. Tidak ada satupun dari tindakan manusia yang dapat diramalkan bahwa tindakan tersebut akan selalu benar. Sehingga bisa tercipta kemungkinan bila ternyata tindakan manusia itu bisa salah, maka tindakan yang salah itu tetap tidak dapat dikembalikan, dibatalkan atau diubah.

⁴¹ Sindhunata, “Politik Pengampunan” *Basis* (Yogykarta: Edisi Khusus Hannah Arendt, Maret 2007), hlm. 42-51

Fakta di atas tidak harus membawa manusia buntu. Menurut Hannah Arendt, untuk mengatasi kesalahan sebagai akibat tindakan manusia yang tak dapat diramalkan dan dibatalkan itu, tersedia obat yang bisa menyelamatkan yakni kemampuan manusia untuk memaafkan di satu pihak. Kerana memaafkan berkenaan dengan tindakan yang tak dapat dibatalkan di masa lampau, sedangkan berjanji berkenaan dengan tindakan yang tak dapat diduga di masa depan. Kedua kemampuan itu tersedia secara serentak dalam diri manusia.

Lebih lanjut, janji adalah satu-satunya kepastian, yang boleh dipegang manakala manusia menghadapi masa depan yang tidak pasti, akibat dari tindakan manusia yang tidak dapat diduga, tanpa janji manusia tidak mempunyai jaminan apapun tentang masa depannya. Dan hanya dengan janji itulah manusia saling membuat politik. Maka dalam krisis apapun, politik tetap mempunyai kemungkinan, sabab semiskin apupun, ia masih mempunyai janji, dan terjadi karenanya. Tetapi justru karena tindakan manusia tidak dapat dibatalkan, janji itu tidak bisa dilepaskan dari pengampunan.

Menurut Hannah Arendt, pengampunan itu sesungguhnya tak berkaitan dengan perbuatan tetapi dengan pribadi yang bersangkutan, jadi apa yang salah tetaplah salah, apa yang tidak adil tetaplah tidak adil. Fakta itu tak dapat dibatalkan dan juga tak dapat diampuni. Pribadi yang melakukannya tetap bisa diampuni kerana manusia mempunyai hak untuk bisa memperoleh pengampunan atas kesalahan masa lalunya. Dari sinilah tampak bahwa pengampuan itu terjadi bukan dalam wilayah kelompok, tetapi dalam wilayah

relasi antar pribadi. Kerana itu, pengampunan adalah bagian dari tindakan manusia yang hanya bisa terjadi karena relasi dengan manusia lainnya.⁴²

Dalam uraian di atas tampak jelas bahwa filsafat Arendt, sangat dekat dengan pengalaman hidupnya. Ia pernah menjadi korban kekerasan totalitarianisme Nazi Jerman. Tetapi berkat pengalaman hidupnya itulah yang menjadi titik tolak dan medan refleksi filosifisnya. Pantas bila filsafatnya tak hanya terasa sebagai olah pikir belaka, tetapi suatu gagasan segar Arendt tentang pengampunan, perlu kita apresiasi sebagai pemikiran yang orisinal dan sangat membanggakan di tengah pengalaman hidupnya yang pahit. Baginya, politik harus terus dibangun atas dasar janji dan pengampunan. Meskipun politik terbentuk karena janji, tetapi jika ia mengabaikan pengampunan, ia akan terancam terus oleh kesalahan-kesalahan dan dendam-dendam yang belum teratasi di masa lalu.

⁴² John Lecthe, *50 Filsuf Kontemporer*, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 281-282.

BAB IV

TOTALITARIANISME ISLAM POLITIK DI INDONESIA

A. Fundamentalisme Islam Politik Perspektif Hannah Arendt

Fundamentalisme Islam politik—yang salah satu misinya adalah mengusung formalisasi Syariat Islam dalam konteks keindonesiaan kembali menguat secara terbuka dan terorganisir setelah lengsernya rezim Orde Baru pada tanggal 21 Mei 1998. Di masa rezim Orde Baru berkuasa, gerakan dan pemikiran semacam ini tidak bermunculan karena adanya kontrol yang sangat ketat dari pemerintah pusat. Namun, ketika Orde Baru runtuh dan kontrol kekuasaan memudar seiring dengan tuntutan reformasi, fundamentalisme Islam politik mulai menyeruak ke permukaan.

Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab II, bahwa istilah fundamentalisme adalah berawal dari umat Kristiani yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen.¹ Sebelum mengkaji lebih lanjut, penulis akan menguraikan terlebih dahulu sejarah perdebatan kelompok pengusung formalisasi syariat Islam dan kubu nasionalis di negeri ini.

Perdebatan seputar formalisasi Syariat Islam di negeri ini memang telah menjadi sejarah yang cukup panjang dan melelahkan, bahkan sebelum Negara ini punya nama “Republik Indonesia” yang secara resmi dideklarasikan pada 17 Agustus 1945. Perdebatan tersebut telah menguras

¹ Muhammad Said al-Asymâwî, *Al-Islâm al-Siyâsî* (Cairo: Sina li Nasyr, 1987) hlm. 129, dikutip oleh Zainul Ma‘arif “Menelusuri Akar Muslim Fundamentalis Analisa Kritis Paradigma Komplek”, *Jurnal Nuansa* dan dipresentasikan juga dalam diskusi LAKPESDAM NU Mesir pada tanggal 24 Oktober 2002.

otak dan energi para pendiri Negara Indonesia (*founding fathers*). Ada yang menghendaki agar dasar Negara Indonesia ini nasionalisme, sementara sebagian kelompok lain menginginkan agar dasar Negara Indonesia adalah Islam.

Para pengajur syari'at Islam mengatakan bahwa Islam adalah agama yang sempurna dan lengkap dengan pelbagai aturan-aturan dalam segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan berpolitik dan bernegara, seperti yang termaktub dalam *al-Islām huwa al-dīnu wa al-daulah* (Islam adalah agama dan sekaligus negara). Dengan demikian, Islam tidak perlu meniru konsep ketatanegaraan di luar Islam, apalagi dari Barat.

Pendapat di atas juga didasarkan pada realitas sejarah Islam yang menunjukkan bahwa kehidupan Nabi Muhammad SAW. pada periode Madīnah (622-632), oleh banyak pakar dianggap sebagai kehidupan yang bernegara. Saat itu Nabi Muhammad SAW. tidak hanya bertindak sebagai Rasūl Allah, tetapi juga sebagai kepala negara.² Berbeda pada saat Nabi Muhammad SAW. masih berada di Mekkah (611-622), yang dalam wilayah politik (*siyāsah*), tidak dapat berbuat banyak karena pada saat itu kekuatan politik masih didominasi oleh kaum aristokrat Quraisy yang memusuhi Nabi Muhammad SAW.³ Pendukung paradigma ini adalah antara lain seperti Imām

² Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid. II (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 92.

³ M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, cet. I (Yogyakarta: UII-Press, 2000), hlm. 2.

Khomeini,⁴ Hasan al-Bannā (1906-1949 M), Abū al-A’la Al-Mawdudi (1903-1979 M),⁵ dan Sayyid Qutb (1905-1966).

Dalam konteks Indonesia, benih-benih perdebatan seputar formalisasi Syariat Islam di negeri ini muncul secara terbuka pada tahun 1940-an ketika terjadi polemik antara Soekarno (nasionalis sekuler) dengan Muhammad Natsir (nasionalis Islam) di sekitar “hubungan antara agama dan negara”. Polemik ini bermula ketika munculnya sebuah artikel pada tahun 1940 yang ditulis oleh Soekarno berjudul “*Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara*”. Tulisan itu dimuat di majalah *Panji Islam*. Menurut penulis, alasan dibuatnya tulisan itu sekadar untuk memenuhi permintaan pembaca “*Panji Islam*” dan sebagai bahan pertimbangan tentang baik buruknya serta benar salahnya agama dipisahkan dari negara.

Dalam tulisan tersebut, Soekarno menyatakan bahwa dirinya tidak memihak kebijaksanaan Kemal Attaturk dan tidak memberikan penilaian darinya mengenai ide dan tindakan Kemal tersebut walaupun ia telah membaca sekitar dua puluh buku yang membahas tentang masalah tersebut.

⁴ Imam Khomeini dan dalam *term* politik Syi’ah-nya, untuk menyebut negara (*daulah*) diganti dengan istilah *imāmah* (kepemimpinan). Lihat, Marzuki Wahid, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, edisi revisi, 2001), hlm. 24.

⁵ Abū A’la al-Maududi mengatakan bahwa Syari’ah adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kemasyarakatan. al-Maududi juga menawarkan sistem pemerintahan dengan istilah “Teo-Demokrasi”, yaitu suatu sistem pemerintahan demokrasi Ilahi, suatu sistem kedaulatan rakyat yang dibatasi kedaulatan Tuhan lewat hukum-hukumnya. Lihat, Abū A’la al-Maududi, *The Islamic Law and Government*, (ed.), Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publication, 1967), terj. Asep Hikmat, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1990), hlm. 160-161.

Namun tulisan itu dibantah oleh Natsir yang pada mulanya menulis dengan nama samaran A. Muchlis. Artikel-artikel Soekarno dikatakannya tidak hanya sekedar bahan pertimbangan untuk dipikirkan saja, melainkan pernyataan pemihakan Soekarno terhadap ide dan tindakan Kemal Attaturk. Perdebatan antara kedua tokoh tersebut terjadi dalam bentuk argumentasi yang dituliskan melalui artikel di majalah tersebut. Menurut pandangan Soekarno, negara tidak dapat didasarkan pada sukuisme, agama, atau ras. Persatua bangsa menurut Soekarno (mengutip Ernest Renan) hanya bisa dibangun oleh kehendak untuk bersatu (*le desire d'être ensemble*) dan rasa pengabdian kepada tanah air.⁶

Polemik kedua belah pihak itu sebenarnya merupakan kelanjutan dari polemik yang terjadi pada tahun 1918 ketika komite untuk kebangsaan Jawa (*Comite Voor het Javanche Nasionalisme*) mengecam kalangan Serikat Islam dengan menandaskan bahwa politik dan agama haruslah dipisah, sedangkan pihak Serikat Islam menolak dengan mangatakan bahwa gerakan mereka adalah Islam Nasionalis.⁷ Perdebatan terus berlanjut, hingga pada akhirnya panitia 9 yang dibentuk BPUPKI pada tanggal 22 Juni 1945 mengajukan dasar negara yang dinamakan dengan Piagam Jakarta.⁸

⁶ Ahmad Suhelmi, *Dari Kanan Islam Hingga Kiri Islam* (Bandung: Darul Falah, 2001), hlm. 39.

⁷ Soekarno berpendirian bahwa demi menjaga kemajuan negara dan agama itu sendiri, maka negara dan agama harus dipisah, sedangkan Muhammad Natsir berpendirian sebaliknya bahwa hubungan agama dan negara harus menjadi satu, artinya agama harus diurus oleh negara, sedangkan negara diurus berdasarkan ketentuan-ketentuan agama. Lihat Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi* (Yogyakarta: Gama Media, 1999), hlm. 55.

⁸ Panitia 9 ini beranggotakan tokoh-tokoh nasionalis dan agamis, yaitu Muh. Hatta, Muh. Yamin, Soebardjo, A. A. Maramis, Abdul Kahar Muzakar, KH. Wahid Hasyim,

Pada Agustus 1945, menjelang proklamasi kemerdekaan, Soekarno telah meminta kaum nasionalis Islam dan nasionalis sekuler supaya mengajukan formula yang dapat mengimbangi kepentingan mereka masing-masing. Di antara tokoh-tokoh Islam, banyak yang menghendaki negara yang sepenuhnya bercorak Islam. Sedangkan umat Kristiani dan Hindu serta kaum nasionalis sekuler menginginkan bahwa usaha mengislamkan negara akan mencetuskan keresahan di bagian timur Indonesia dan daerah lain non-Muslim lainnya.

Akhirnya, dalam sidang pertama BPUPKI-PPKI itu dicapai satu kesepakatan bahwa Piagam Jakarta tersebut yang memuat tujuh kata yang berbunyi “Ketuhanan Dengan Menjalankan Syariat Islam Bagi Pemeluknya” akan dijadikan sebagai pembukaan konstitusi negara Republik Indonesia.

Namun satu hari kemudian, pada tanggal 18 Agustus 1945, Piagam Jakarta itu dibatalkan atas lobi seorang perwira Jepang yang diutus oleh orang Indonesia Bagian Timur yang menyatakan keberatannya dengan tujuh kata dalam Piagam Jakarta tersebut. Orang Indonesia Bagian Timur yang kebanyakan non-Muslim mengancam akan memisahkan diri dari Indonesia jika ketujuh kata dalam pembukaan konstitusi negara tersebut tidak dihilangkan. Mereka khawatir bila Piagam Jakarta dijadikan dasar Negara

Soekarno, Abikoesno Tjokrosoejoso, dan H. Agus Salim. Komposisi kekuatan antara golongan nasionalis dan Islamis dalam panitia ini adalah 5:4. Lihat A Syafii Maarif, *Islam Dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan Dalam Konstituante*, cet. II (Jakarta: LP3ES, 1985), hal. 102.

maka mereka yang non Muslim akan termarjinalisasikan dan akan menjadi warga Negara kelas dua.⁹

Melalui respon dan tindakan yang bijak dan arif, para pendiri Negara (*foundling fathers*) akhirnya setuju agar sila pertama dalam Piagam Jakarta yang mencantumkan “Ketuhanan Dengan Kewajiban Menjalankan Syari’at Islam Bagi Pemeluknya” dicoret dan frase yang ada menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”. Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama ditambah dengan empat sila yang lain yang dikenal dengan sebutan Pancasila, yang kemudian dijadikan sebagai dasar Negara Indonesia.

Kompromi seperti itu menjadikan Indonesia tidak murni lagi menjadi negara sekuler tapi juga tidak menjadi negara Islam, sebagaimana yang ditegaskan dalam pidato awal Soekarno di depan BPUPKI. Sejak saat itu, Indonesia menggariskan (dalam kadar tertentu) pemisahan politik dari agama. Indonesia baru kemudian memperkenalkan dirinya sebagai Negara Pancasila.¹⁰ Dalam Negara Pancasila semua pemeluk agama ditempatkan dalam posisi yang sama. Semua warga berhak menjalankan agamanya dan beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya.

⁹ Nurrahman, “Formalisasi Syari’at Islam di Daerah-Daerah: Sebuah Catatan Kritis,” dalam Maskuri Abdillah, dkk, *Formalisasi Syari’at Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan yang Tak Pernah Tuntas*, cet. I (Jakarta: Renaisan, 2005), hlm. 189-205.

¹⁰ Indonesia sebagai negara hukum (*rechtstaat*) yang berdasar Pancasila dan juga berpenduduk muslim terbesar se-dunia mengamalkan (sebagian) hukum ajaran agamanya (*syari’ah*) dan sebagian yang lain hukum Barat dan hukum Adat. Fenomena keislaman di Indonesia kadang berbeda dengan dunia Islam yang lain. Ini yang membuat para pemerhati Islam baik dari dalam maupun luar negeri sangat tertarik terhadap Islam yang ada di Indonesia. Lihat: Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: edisi revisi, LKiS, 2001), hlm. 02.

Meskipun demikian, bangsa baru yang menamakan diri Indonesia itu masih terus mengalami konflik politik dan ideologi yang terus meningkat. Meskipun gagal memformalkan Syari'at Islam dalam konstitusi negara, pokok pembicaraan tersebut tidak hilang begitu saja, melainkan tetap merupakan topik hangat di sepanjang dekade berikutnya. Puncak perdebat dari upaya formalisasi Syariat Islam sesungguhnya dapat kita lihat dari upaya partai-partai Islam yang memperdebatkan Piagam Jakarta di Sidang Konstituante pada tahun 1959. Karena berlarut-larutnya perdebatan mengenai status Piagam Jakarta, Soekarno pada akhirnya mengeluarkan sebuah Dekrit Presiden pada 5 Juli 1959 yang menyatakan kembali ke UUD 1945 dan membubarkan Konstituante. Dalam pembuakaan Dekrit ini, dikatakan bahwa "Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945 dan merupakan bagian integral dari UUD 1945".¹¹

Setelah Dekrit diterbitkan, perdebatan masih terus berlangsung, sebagian politisi menganggap bahwa adanya kata menjiwai menunjukkan bahwa Piagam Jakarta masih eksis, sementara sebagian ulama maupun politisi lainnya mengatakan bahwa kata menjiwai tidak berarti Piagam Jakarta eksis. Ia hanya memberikan spirit saja. Karena itu, diskursus formalisasi syariat Islam di Indonesia berakhir dengan jalan buntu (gagal). Merujuk pada teori Hannah Arendt upaya kompromi yang komunikatif, dialogis dan partisipatif mengalami kegagalan.¹²

¹¹ Yudi Latif, *Inteligensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20* (Bandung, Mizan Pustaka, 2005), hlm. 419.

¹² Maurizio Passerin D' Enteves, *Filsafat Politik Hannah Arendt*, hlm. 72.

Fenomena yang hampir sama terjadi pada masa pemerintahan Orde Baru Soeharto. Diskursus tentang formalisasi syariat Islam hampir tidak menemukan ruang yang terbuka, dan kebangkitan Islam dianggap sebagai ancaman membahayakan yang akan menghambat modernisasi dan perkembangan pembangunan nasional. Akhirnya, pada periode awal pemerintahannya, pemerintah Orde Baru memilih melakukan depolitisasi dan deideologisasi Islam. Karena kuatnya sistem pemerintahan Orde Baru, maka kalangan Islam politik mengambil sikap antagonistik dalam berhadap-hadapan dengan negara yang dipimpin Soeharto. Hubungan antara kalangan Islam dengan rezim Orde Baru Soeharto menjadi tidak harmonis.

Namun, ketika pilar-pilar pendukung otoritarianisme Orde Baru runtuh, karena arus gerakan Reformasi 1998, maka perdebatan formalisasi syariat Islam di Indonesia kembali menguat.¹³ Kalangan muslim fundamentalis yang di masa Orde Baru sulit berkembang, muncul secara massif dengan membawa tuntutan formalisasi syariat Islam sebagai ideologi alternatif selain ideologi Pancasila.¹⁴

Di era Reformasi inilah berbagai perubahan yang signifikan terjadi di Indonesia, karena ruang publik¹⁵ relatif tidak diintervensi oleh negara.

¹³ Bahtiar Effendy, “Disartikulasi Pemikiran Politik Islam?”, dalam kata pengantar Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qamaruddin SF. (Jakarta: Serambi, tt.), hlm. viiiix.

¹⁴ Al-Zastrouw Ng., *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI* (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 2.

¹⁵ “Ruang Publik” bagi Arendt merupakan arena politik yang dapat dipahami sebagai tindakan dalam kebersamaan (*sphere of concerted action*). Lihat, A. Sumarwan “Kejahatan Atas Nama Negara”, *Basis*, edisi khusus Hannah Arendt (Yogyakarta : Maret 2007), hlm 30-36.

Gerakan keagamaan (Islam) yang di masa Orde Baru tidak berkembang muncul kembali ke permukaan dengan tujuan dan kepentingan masing-masing. Kelompok muslim fundamentalis yang keras dan tanpa kompromi dalam upaya memperjuangkan kembali aspirasi sejumlah umat Islam secara lebih luas yang di masa Orde Baru sengaja dipinggirkan. Dalam konteks ini, muslim fundamentalis hadir untuk menggugat ideologi tunggal Pancasila, menyuarakan kembali Piagam Jakarta, dan penegakan syariat Islam di Indonesia.

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab III, bahwa teori Hannah Arendt berupa tindakan strategis justru tidak bersifat politis karena politik mengandaikan komunikasi, dialog dan partisipasi para pelakunya sangat layak diterapkan dalam kehidupan masyarakat Indonesia yang pluralistik ini. Masyarakat Indonesia sendiri termasuk masyarakat majemuk, yang di dalamnya terdapat berbagai kelompok yang berbeda. Karena itu, dalam konteks ini, komunikasi serta dialog partisipatif Hannah Arendt dapat menjadi jawaban terhadap adanya upaya pemaksaan formalisasi syariat Islam di Indonesia.

Karena itu, menurut Hannah Arendt, berpolitik layaknya penampilan drama. Sebagaimana penampilan drama, aktivitas politik tidak dapat ditampilkan sendiri tetapi perlu ditampilkan dalam kebersamaan dengan pemain-pemain lain. Pemain-pemain ini adalah orang-orang bebas yang memang ingin bersama-sama dalam pentas. Sementara yang dipentaskan dalam politik adalah tindakan dan kata-kata. Tempat pementasan drama ini

adalah ruang publik.¹⁶ Yang membuat orang-orang mau bersama berkumpul dalam pentas adalah kekuasaan.

Dengan demikian, kekuasaan adalah solidaritas yang membuat orang mau berkumpul dan berkomunikasi. Bedanya dengan drama biasa, politik tidak mempunyai skenario, masing-masing pemain dan tindakan suatu pemain mempengaruhi pemain yang lain. Pada masa Yunani kuno panggung politik tersebut adalah *polis*.¹⁷

Lebih lanjut, menurut teori Hannah Arendt, untuk mengatasi adanya pemaksaan dari kelompok fundamentalisme Islam politik yang hanya melahirkan kekacauan, maka harus dibuat undang-undang serta demi kelangsungan pementasan ini perlu dibentuk institusi politik yang berperan sebagai panggung yang memungkinkan pementasan itu terus berlangsung. Pementasan perlu dipertahankan keberlangsungannya karena dalam tindakan komunikasi manusia merealisasikan potensi tertinggi dari hakikat manusia, yaitu berbicara dan bertindak.¹⁸

Selain itu, hemat penulis yang perlu dicatat adalah rumusan pemikiran yang diorientasikan demi mencapai kebersamaan, maka menurut teori Hannah Arendt selalu menuntut adanya keterbukaan. Setiap pemikiran yang telah ada

¹⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, hlm. 200.

¹⁷ Konsep polis adalah konsep negara-kota pada masa Yunani yang berciri otonomi, swasembada (autarkeia), dan kemerdekaan. Plato menganggap bahwa polis yang ideal berpenduduk tidak lebih dari 5000 warga. Kaum wanita, anak-anak, dan para budak tidaklah terhitung sebagai warga polis. Baik Plato maupun Aristoteles menganggap orang-orang di luar polis sebagai masyarakat barbar yang tidak beradab. Kedua filsuf ini adalah pemikir terakhir yang membanggakan polis sebagai institusi yang ideal. Lihat. Kees Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles* (Yogyakarta: Kanisius, cet. ke-15, 1999), hlm. 20-166.

¹⁸ Sumarwan, “Politik Sebagai Komunikasi Sebuah Komunitas, Politik Menurut Hannah Arendt”, *Driyarkara*, edisi Th. XXVI, no.1, September 2002.

harus bersedia dipertanyakan dan dikritik oleh pemikiran yang lainnya. Pemikiran yang dianggap benar dalam suatu lingkungan tertentu harus terbuka dan bersedia ditantang oleh pemikiran lainnya yang lahir dalam lingkungan berbeda. Suatu lingkungan sosial yang melahirkan produk pemikiran sendiri hanya dapat memperluas daerah keberlakuan dalam dialog rasional dalam konteks lain yang tidak sama. Hal inilah yang menjadi ciri dari proses komunikasi rasional dalam sebuah interaksi.

Karena itu, hemat penulis, dimensi etis dari filsafat politik Hannah Arendt adalah kerjasama, kepedulian, persahabatan dan pengampunan. Betapa ia sangat menghargai fitrah manusia untuk hidup bisa berdampingan walaupun manusia merupakan makhluk yang tidak lepas dari kesalahan masa lalunya. Dengan demikian, gerakan formalisasi syariat Islam dan upaya untuk memaksa terhadap kelompok lain tidak akan melahirkan kebersamaan, persahabatan dan keadilan.

B. Catatan Atas Fundamentalisme Islam Politik

Indonesia merupakan negara yang memiliki penduduk muslim terbesar di dunia.¹⁹ Penduduk muslim Indonesia tentu saja sangat bervariasi. Belakangan juga Indonesia merupakan negara paling demokratis di dunia. Karena itu, betapapun, fundamentalisme Islam politik membawa sekeranjang agenda politik, sangatlah sah dan perlu diberikan penghormatan, perlindungan, dan kepastian pada mereka untuk beraktivitas. Tidak perlu ada kekhawatiran,

¹⁹ 87,2 persen penduduk Indonesia memeluk agama Islam. Lihat Hisanori Kato, *Agama dan Peradaban: Islam dan Terciptanya Masyarakat Demokratis yang Beradab di Indonesia* (Jakarta: Dian Rakyat, 2002), hlm. 3.

apalagi ketakutan. Dan seyogyanya pula dihargai dengan lapang dada. Karena berkelompok dengan orang-orang sealiran adalah merupakan hak asasi manusia.

Namun ada satu hal yang perlu dicatat bahwa gerakan fundamentalisme Islam politik yang disebut-sebut banyak terlibat dalam berbagai kegiatan terorisme dan pengrusakan di sana-sini atas nama Islam hendaknya segera diakhiri. Agama semestinya tidak menimbulkan kekerasan.

Meskipun demikian, fakta memang menunjukkan bahwa agama dapat menimbulkan kekerasan apabila berhubungan dengan faktor lain, misalnya kepentingan kelompok atau penindasan politik. Agama dapat disalahgunakan dan disalaharahkan baik dari sisi eksternal maupun internal. Dari sisi eksternal, agama profetik (kenabian) seperti Islam dan Kristen, cenderung melakukan kekerasan segera setelah identitas mereka terancam. Dari sisi internal, agama profetik cenderung melakukan kekerasan karena merasa yakin tindakannya berdasar kehendak Tuhan. Oleh karena itu, pemahaman agama atau bagaimana agama diinterpretasi merupakan salah satu alasan yang mendasari kekerasan politik-agama.

Politik agama yang banyak terjadi di negara yang baru merdeka, yang berjuang untuk menentukan identitas nasionalnya dan adanya kelompok minoritas yang menegaskan hak-haknya, mengakibatkan agama memainkan peran yang sangat besar. Penguasa menganggap kekerasan, teror dan otoritas mutlak sebagai hak prerogatif yang tidak bisa dipisahkan dari kekuasaan. Agama telah dimanipulasi untuk kepentingan politik sebagai upaya untuk

membebaskan dirinya dari kewajiban moral jika merasa eksistensinya terancam. Kekerasan telah dibingkai “agama” sebagai ekspresi keinginan untuk menetralisir dosa. Kekerasan dilegitimasi oleh negara untuk mempertahankan kekuasaan. Merebaknya kekerasan pada masa Orde Baru dengan munculnya kelompok-kelompok Islam radikal, peristiwa pembantaian Tanjung Priok, perusakan tempat ibadah merupakan rekayasa pemerintah untuk memmarginalkan kelompok Islam dan untuk mempertahankan kekuasaan. Dengan demikian, munculnya kelompok-kelompok Islam radikal lebih disebabkan oleh kepentingan-kepentingan kelompok tertentu dengan menggunakan agama sebagai alat legitimasi.²⁰

Pemahaman literal terhadap doktrin-doktrin keagamaan mendorong pada kekerasan dalam pelbagai bentuknya, baik secara struktural maupun kultural. Doktrin agama dan negara (*al-din wa al-dawlah*) misalnya, bagi sebagian kalangan senantiasa digunakan untuk merenggut kekuasaan dengan perantara kekerasan. Pemikir muslim, seperti Muhammad Abid al-Jabiri (1994), melihat peristiwa itu sebagai awal sakralisasi kekerasan guna mendapatkan otoritas politik. Kekerasan dan ambisi politik ibarat dua sisi mata uang logam yang tak bisa dipisahkan.²¹

Karena itu, ke depan sikap yang seyogyanya diterapkan untuk menghadapi timbulnya fenomena fundamentalisme Islam politik berupa

²⁰ Thomas Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama* (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002), hlm. 8.

²¹ Dikutip dari artikel Zuhairi Misrawi, “Agama, Kekerasan, dan Krisis Perdamaian” dan lihat juga artikel berjudul “Teologi Perdamaian”, <http://www.islamlib.com/>, diakses pada 25 November 2008.

kekerasan berikut pemikiran dan tindakannya adalah sikap terbuka dan kritis, dengan kesiapan penuh untuk menindaknya secara tegas—dengan tangan negara—bila melanggar hak-hak asasi manusia, keluar dari konstitusi dan kontrak sosial, atau meresahkan kenyamanan dan keamanan masyarakat.

Dengan demikian, hemat penulis bila hak kebebasan yang diberikan kepada kelompok fundamentalisme Islam politik itu telah mereka salah gunakan dalam kehidupan sosial-politik di negeri ini, maka pelanggaran itu perlu ditindak. Misalnya, memaksa individu dan kelompok lain untuk menerapkan keyakinan dan konsep fundamentalis, tanpa kontrak sosial dan komunikasi serta dialog partisipatif sebagaimana yang dianjurkan Hannah Arendt.

C. Masa Depan Fundamentalisme Islam Poltik

Diakui atau tidak, bahwa setiap agama selalu berhadapan dengan kemungkinan menjadi ideologi, juga sebaliknya, setiap ideologi yang ingin memantapkan posisinya cenderung menempuh jalan untuk memberi warna keagamaan kepada dirinya dan orang lain, misalnya, gejala fundamentalisme Islam berupa gerakan formalisasi syariat Islam di Indonesia adalah contoh konkret yang tidak terbantahkan. Interpretasi ajaran yang dianggap paling sahih adalah sumber-sumber awal (*al-ushuliyah*). Layaknya ideologi, agama dikembangkan dari sebuah fondasi yang serba lengkap, dan tak dapat diubah.

Seperti tulisan-tulisan Karl Marx bagi fondasi Marxisme, Quran dan Sunnah merupakan fondasi Islam.²²

Kemunculan fundamentalisme Islam politik adalah kenyataan global dan muncul pada semua keyakinan sebagai respon atas masalah-masalah yang dimunculkan modernitas. Tak terkecuali dalam Islam, paham ini pun berkecambah luas di berbagai agama: Judaisme, Kristen, Hindu, Sikh, dan bahkan Konfusianisme. Gerakan fundamentalis memang tidak muncul begitu saja sebagai reaksi spontan terhadap gerakan modernisasi yang dinilai telah keluar terlalu jauh, tetapi lahir seiring dengan ditempuhnya cara ekstrim ketika jalan moderat dianggap tidak membantu.²³

Dengan menawarkan formula legitimasi keagamaan untuk melawan hukum yang berbasis sekuler itu, maka Islam dianggap benar-benar menawarkan alternatif hukum dan politik yang praktis sekaligus menjadi peluang penyelamat spiritual dan hambatan psikologis yang kukuh dalam dunia yang bergolak saat ini.

Ini merupakan fenomena yang mendapat pengaruhnya dari gaung “kebangkitan Islam” di seantero dunia Islam pada umumnya. Sementara

²² Murad Hofmann, *Islam: The Alternative*, terj. Christiane Banerji dan Murad Hofmann, (United Kingdom: Garnet Publishing), 1993, h.55, dikuti dari Ismail Fahmi Geopolitik Islam vis-à-vis Barat: Perspektif tentang Fundamentalisme Islam”, Makalah tidak diterbitkan, 2007.

²³ Karen Armstrong, *Islam A Short History (Sepintas Sejarah Islam)* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002), hlm.193.

kebangkitan Islam di Negara-negara Muslim pada umumnya merupakan respon atas bencana akhlaq, krisis politik, dan ekonomi yang berlarut-larut.²⁴

Menurut para penulis Muslim kontemporer, fenomena yang demikian itu sebagai respon kaum Muslim terhadap sekularisme Barat dan dominasi atas dunia Islam, di samping respons terhadap krisis kepemimpinan di kalangan umat Islam itu sendiri. Berkaitan dengan ini, gelombang kebangkitan dewasa ini mencerminkan tradisi yang berkelanjutan dalam sejarah Islam. Tidak hanya untuk menentang Barat, melainkan lebih merupakan perlawanan terhadap segala sesuatu yang dianggap sebagai penyebab frustrasi dan penindasan, baik internal maupun eksternal.²⁵

Senada dengan itu, menurut pengamatan W.C. Smith, sebagaimana dikutip oleh Abdullah Al-Na'im bahwa tema semua gerakan Islam di hampir belahan dunia berkisar pada dua hal: *Pertama*, protes melawan kemerosotan internal, dan *Kedua*, serangan terhadap eksternal.²⁶

Agenda syari'at Islam sebagai dasar negara Islam, merupakan salah satu bentuk pencarian identitas (*identity reconstruction*), yang disebut Manuel Castell sebagai “*the ego of authenticity*”.²⁷ Menurut Samuel Huntington, pada

²⁴ R. Hrair Dekmejian, “*The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic, Conflict, and the Search for Islamic Alternatives*”, dalam Curtis, ed. , *Religion and Politics in the Middle East*, hlm. 33.

²⁵ Khursid Ahmad, The Nature of the Islamic Resurgence, in John L. Esposito, ed. *Voices of Resurgent Islam* (New York , Oxford University Press), hlm. 218-228.

²⁶ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional*, terj. Ahmad Suaidi dan Amiruddin Ar-Rany, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 9.

²⁷ Manuel Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol II, The Power of Identity* (USA: Blacwell Publisher, 1997), hlm. 12-20.

saat ini, para Islamis tengah mencari penyelesaian atas persoalan-persoalan domestiknya tidak di dalam ideologi-ideologi Barat, namun berpaling kepada Islam, yang mereka gambarkan dalam slogan "*Islam is the Solution*".²⁸ Selain itu, mereka menginterpretasi "kebebasan" di dalam *frame of reference* syari'at Islam, tidak di dalam pemahaman HAM yang berangkat dari *the Magna Carta of Britain*—yang dikembangkan sekitar 600 tahun sebelum kedatangan Islam.

Dalam konteks Indonesia, multikrisis yang melahirkan frustrasi dan rasa ketertindasan menampakkan wujudnya dalam bentuk sejumlah besar penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) oleh para elit yang menyebabkan maraknya korupsi, kejahanatan politik, lemahnya penegakan hukum dan ketidakberdayaan ekonomi, yang nyaris membawa negeri ini kepada jurang kehancuran.

Secara umum, pandangan yang khas dari mereka yang menuntut pemberlakuan syariat Islam adalah bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang lengkap dan sempurna (*kaffah*) yang datang dari Allah SWT. untuk kemaslahatan alam semesta (*rahmatan lil alamin*). Islam dipandang tahan terhadap gesekan sejarah, sebab Islam bukan merupakan produk sejarah dan bukan pula ideologi uji coba yang sifatnya sementara. Mereka melihat, politik umat Islam sebagai kekuatan yang terbesar di negeri ini. Oleh karena itu tidak semestinya menempati posisi komplementer (pelengkap) yang hanya berfungsi memberi aroma penyedap pada substansinya, tetapi harus menjadi inti kekuatan (substansi) itu sendiri.

²⁸ Lihat Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schusster, 1996, terj, (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 12.

Dalam konteks Indonesia, fundamentalisme Islam politik berupa gerakan formalisasi syariat Islam merupakan kelompok minoritas karena di negeri ini ada Islam modernis dan tradisionalis yang juga mempunyai afiliasi politik di tingkat yang lebih formal yakni partai politik, di samping organisasi yang sudah mapan dan menyejarah, misalnya, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Dalam teorisasi Hannah Arendt, ketika minoritas berada di wilayah negara yang menjamin keamanan dan kebebasan berekspresi serta mempertahankan keyakinannya, maka tidak ada jalan lain kecuali mengikuti aturan main yang sudah dibuat, berupa undang-undang.²⁹ Tugas mereka selanjutnya adalah mengorganisasi keyakinannya di dalam masyarakat atau komunitasnya untuk disuarakan dalam mekanisme dan saluran politik yang ada.

Alasan utama yang bisa ditangkap dari teori Hannah Arendt menepis kekhawatiran meluasnya pengaruh fundamentalisme Islam politik sebagai kekuatan baru yang bisa mengubah tatanan demokrasi. Fundamentalisme politik yang diusung oleh ormas Islam dan partai politik (Parpol) yang berasaskan Islam juga berciri modern dan progresif sehingga bisa menarik simpati serta menghasilkan peralihan pemilih yang menambah jumlah suara pada pemilu. Demikian halnya dengan asas Islam yang dimanifestasikan dalam tujuan untuk menerapkan syariat sebagai pilar bernegara tidak bisa

²⁹ Sumarwan, “Politik Sebagai Komunikasi Sebuah Komunitas, Politik Menurut Hannah Arendt”, *Driyarkara*, edisi Th. XXVI, no.1, September 2002.

dianalogikan dengan keinginan untuk mengganti Indonesia sebagai negara Islam.

Karena itu, wajah anarkis yang ditampilkan fundamentalisme yang disebut-sebut banyak terlibat dalam berbagai kegiatan terorisme dan pengrusakan di sana-sini atas nama Islam dengan tujuan untuk mempengaruhi kebijakan negara, menurut Hannah Arendt justru menyimpang dari esensi makna politik yang mengandaikan komunikasi, dialog dan partisipasi.³⁰ Dalam proses komunikasi, sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya, tidak boleh ada dominasi dan tekanan. Berbagai bentuk dominasi dan tekanan hanya akan melahirkan bentuk totalitarisme baru.³¹

Dalam teori Hannah Arendt, fundamentalisme Islam politik yang merupakan kelompok minoritas mestinya bisa masuk ke “ruang publik” untuk bertindak dalam kebersamaan (*sphere of concerned action*).³² Dalam analisanya mengenai arti “tindakan” yang dilakukan sekelompok orang dalam pluralitasnya, Arendt telah menunjukkan akan pentingnya kepluralan manusia. Dalam konteks formalisasi syariat Islam, hanya kepentingan yang bersifat dan bernilai sosial saja yang dapat dipertahankan. Tidak boleh ada kepentingan individual dan kelompok yang dapat memaksa kelompok lain.

Dengan demikian, faktor paling mendasar yang menyebabkan fundamentalisme Islam politik mengalami kegagalan di Indonesia adalah

³⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, hlm. 200.

³¹ Hannah, *Asal-Usul Totaliterisme, Jilid III Totaliterisme*, terj. J.M Soebijanto (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), hlm. 21.

³² A. Sumarwan “Kejahatan Atas Nama Negara” *Basis*, edisi khusus Hannah Arendt, (Yogyakarta: Maret 2007), hlm. 30-36.

strategi untuk melakukan perubahan dalam sistem politik yang tidak berpijak pada komunikasi serta dialog partisipatif sebagaimana yang dianjurkan Hannah Arendt. Gerakan yang dibangun adalah justru dengan “sengaja” memberangus upaya-upaya kompromistik untuk menjadikan Islam sebagai ideologi negara, sehingga misi formalisasi syariat Islam yang diusung fundamentalisme Islam politik mengalami kegagalan berkali-kali.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil kajian terhadap fundamentalisme Islam politik di Indonesia dalam perspektif filsafat politik Hannah Arendt yang dilakukan oleh penulis, secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa fundamentalisme Islam politik di Indonesia yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam akan mengalami kegagalan dikarenakan ada beberapa faktor yaitu:

Pertama, faktor strategi yang digunakan tidak berpijak pada dialog partisipatif. *Kedua*, faktor tidak adanya pemikiran alternatif dan cenderung menggunakan konsep politik lama. *Ketiga*, faktor kuatnya idiosiologi nasionalis yang cenderung memisahkan peran agama dan negara serta masih adanya campur tangan asing yang tidak menghendaki tampilnya Islam dalam panggung politik di Indonesia.

Keempat, tidak adanya sinergitas antar gerakan Islam, dan justru yang nampak adalah saling menafikan satu sama lain, karena masing-masing mengusung kepentingan yang berlainan. Dan masih terdapat polarisasi yang cukup tajam antar gerakan Islam; satu sisi ada yang menginginkan perubahan secara radikal atas fenomena sosial-politik dalam negara Indonesia, tetapi di sisi lain memilih jalan kompromis dengan kekuasaan dengan harapan ada kesempatan untuk melaksanakan perubahan secara evolutif-transformatif.

B. Saran-saran

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan selama beberapa bulan oleh penulis, terdapat beberapa hal yang perlu diperhatikan oleh beberapa pihak dalam konteks fundamentalisme Islam politik dengan misi mengusung formalisasi Syariat Islam.

Pertama, cita-cita fundamentalisme Islam politik berupa penegakan Syari'at Islam bukan persoalan mudah sebab tidak semua elemen menginginkan penegakan Syari'at Islam secara konstitusional, oleh karenanya perlu adanya upaya untuk menyamakan persepsi tentang pemahaman Syari'at Islam dan bentuk implementasinya di Indonesia sebab selama ini yang cukup dominan adalah penegakan Syari'at Islam secara kultural atau lebih pada kesadaran individu dalam menjalankan ibadah sebagai bentuk dari manifestasi imannya kepada Allah SWT.

Kedua, secara ekternal di antara ormas Islam tidak satu persepsi dalam upaya penegakan Syari'at Islam sehingga perjuangannya mudah dipatahkan dan dimentahkan oleh lawan-lawannya. Selain hal tersebut, kekuatan kelompok fundamentalisme Islam politik yang hendak menegakkan Syari'at Islam secara konstitusi masih kalah dominan dibandingkan dengan kekuatan yang tidak menginginkan pemberlakuan Syari'at Islam secara konstitusi.

Ketiga, bagi para kaum akademik; mahasiswa, dosen, pelajar, peneliti, dan para birokrat, anggaplah hasil dari penelitian ini merupakan wacana yang dapat meramaikan perbincangan metodologis dalam studi fundamentalisme Islam politik. Mudah-mudahan percikannya yang sedikit setidaknya dapat

menambah terangnya kajian fundamentalisme Islam politik yang terus akan melaju bersama dengan perubahan umat Islam dan bangsa Indonesia di masa mendatang.

Dan terakhir, penulis mengakui bahwa penelitian yang dilakukan ini sangat kurang dari kata “sempurna”. Namun dari kekurangsempurnaan tersebut, justru diharapkan akan dapat ditemukan arus lain dari kajian ini, oleh peneliti lain yang akan mengkaji tentang fundamentalisme Islam politik di Indonesia.

Karena itu, atas kekuarangan dan kesalahan, penyusun mengharap masukan dan kritik dari pihak manapun demi perbaikan kualitas penelitian dan penyusunan skripsi ini, serta bisa dilanjutkan dalam diskursus yang lebih lanjut.

Daftar Pustaka

A. Buku-Buku

- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Yang Memihak*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Abdurrahman, Dudung. *Pengantar Metodologi Penelitian dan Penulisan Karya Ilmiah*. Yogyakarta: IKFA, 1998.
- Abegebriel, A. Maftuh dan A. Yani Abeveiro (dkk). *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopaedia*. Jakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Ahmad, Khursid. "The Nature of the Islamic Resurgence", in John L. Esposito, ed. *Voices of Resurgent Islam*. New York, Oxford University Press, 2002.
- Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. *Politik Syariat Islam Dari Indonesia Hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Amiruddin, M. Hasbi. *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*. Yogyakarta: UII-Press, 2000.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945-1949*. Jakarta: Gema Insani press, 1997.
- Ali, A. Mukti (dkk), *Agama Dalam Pergumulam Masyarakat Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998.
- Asymâwî, Muhammad Said, al-. *Al-Islâm al-Siyâsî*. Cairo: Sina li Nasyr, 1987.
- Armstrong, Karen. *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*. Bandung: Mizan, 2001.
- . *Sejarah Tuhan*. Bandung: Mizan Media Utama, 2003.
- . *(Sepintas Sejarah Islam*. Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002.
- Arendt, Hannah. *Asal-Usul Totaliterisme Jilid I*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- . *Asal-Usul Totaliterisme Jilid II*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- . *Asal-Usul Totaliterisme Jilid III*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

- , *The Human Condition*. New York: Doubleday & Company, Inc, 1959.
- Aristoteles, *Nicomachean Ethics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934.
- Al-Zastrouw Ng. *Gerakan Islam Simbolik: Politik Kepentingan FPI*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Bashari, Luthfi. *Musuh Besar Umat Islam*. Yogyakarta: Widhah Press 2002.
- Bertens, Kees. *Sejarah Filsafat Yunani: Dari Thales ke Aristoteles*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*. Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Binder, Leonard. *Religion and Politics in Pakistan*. Berkeley and Los Angeles: The University of California Press, 1961.
- Bukhori, Abu Abdillah Muhammad Ibn Abdurrahman. *Keagungan dan Keindahan Syariat Islam*. Bandung: Pustaka Dakwah, 2003.
- Castells, Manuel. *The Information Age: Economy, Society and Culture Vol II, The Power of Identity*. USA: Blacwell Publisher, 1997.
- Dekmejian, R. Hrair. "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic, Conflict, and the Search for Islamic Alternatives", dalam Curtis, ed. , *Religion and Politics in the Middle East*, 2003.
- Effendy, Bahtiar. "Disartikulasi Pemikiran Politik Islam?", dalam kata pengantar Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*. Jakarta: Serambi, tt.
- Enteves, Maurizio Passerin D'. *Filsafat Politik Hannah Arendt*. Yogyakarta: Qolam 2003.
- Fathoni, Abdurrahmat, *Metodologi Penelitian dan Teknik Penyusunan Skripsi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Hadi, Sutrisno. *Metode Reseach*. Yogyakarta: Psikologi UGM, 1987.

- Hanafi, Hassan. *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia*. Jakarta: ISAI, 2001.
- Hofmann, Murad. *Islam: The Alternative*. United Kingdom: Garnet Publishing, 1993.
- Huntington, Samuel P. *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*. Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Husaini, Adian dan Nuim Hidayat. *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- , *Wajah Peradaban Barat; Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Ilyas, Hamim. "Akar Fundamentalisme dalam Perspektif Tafsir Al-Quran", kata pengantar dalam Pallmayer, Jack Nelson. *Membongkar Akar Kekerasan dalam Bibel dan Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Kahfi, 2007.
- Iskandar, Muhammin. *Gus Dur, Islam Dan Kebangkitan Indonesia*. Yogyakarta: KLIK R. 2007.
- Jabiri, Muhammad Abed al-, *Formasi Nalar Arab, Kritik Tradisi Menuju Pembebasan dan Pluralisme Wacana Interreligius*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Kato, Hisanori. *Agama dan Peradaban: Islam dan Terciptanya Masyarakat Demokratis yang Beradab di Indonesia*. Jakarta: Dian Rakyat, 2002.
- Kateb, George. *Political Action: Its Nature and Advantages dalam The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Edited by Dana Villa, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Latif, Yudi. *Inteligensia Muslim dan Kuasa, Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*. Bandung, Mizan Pustaka, 2005.
- Lecthe, John, *50 Filsuf Kontemporer*. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Mahfud MD, Moh. *Hukum dan Pilar-Pilar Demokrasi*. Yogyakarta: Gama Media, 1999.

- Mahendra, Yusril Ihza. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam; Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamâ'at-i-Islâmî (Pakistan)*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Marx, Karl. *Cavital, Sebuah Kritik Ekonomi Politik*. Jakarta: Hasta Mitra, 2004.
- Marjono, Hartono. *Menegakkan Syariat Islam Dalam Konteks Ke-Indonesiaan: Proses Penerapan Nilai-Nilai Islam Dalam Aspek Hukum, Politik Dan Lembaga Negara*. Jakarta: Mizan, 2003.
- Masdar, Umaruddin. *Agama Kolonial: Colonisl Mindset Dalam Pemikiran Islam Libeeral*. Yogyakarta: KLIK R. 2003.
- Maududi, Abū A'la al-. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1990.
- Maulana, Achmad. *Kamus Ilmiah Poluler*. Yogyakarta : Absolud, 2003.
- Misrawi, Zuhairi. *Dari Syariat Menuju Muqoshid Syariat*. Jakarta: KKJ-FF, 2003.
- . *Fiqih Lintas Agama*. Jakarta: Paramadina 2004.
- . *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*. Jakarta: LSiP 2004.
- dan Novriantoni. *Doktrin Islam Progresif: Memehami Islam Sebagai Ajaran Rahmat*. Jakarta: LSiP, 2004.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- . *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Na'im, Abdullahi Ahmed An-. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Nazir, Mohammad, *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1988.
- Nurrahman, "Formalisasi Syari'at Islam di Daerah-Daerah: Sebuah Catatan Kritis," dalam Maskuri Abdillah (dkk), *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia: Sebuah Pergulatan yang Tak Pernah Tuntas*. Jakarta: Renaisan, 2005.

- Pasaribu, Saut. *Sejarah Filsafat*. Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Pitaloka, Rieke Diah. *Kekerasan Negara Menular Ke Masyarakat*. Yogyakarta: Galang Pres 2004.
- Pipes, Daniel, *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Book, 1983.
- Plato. *The Republic*. London: William Heinemann, 1969.
- Qordhawi, Yusuf al-. *Membumikan Syariat Islam*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 2002.
- Quthub, Sayyid. *Ma'alim fî al-Thariq*. Cairo: Dar al-Syuruq, 1992.
- Ridwan, Nur Kholik. *Islam Borjuis Dan Islam Proletar, Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*. Yogyakarta: Galang Press 2001.
- Santoso, Thomas. *Kekerasan Agama Tanpa Agama*. Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002.
- Suhelmi, Ahmad. *Dari Kanan Islam Hingga Kiri Islam*. Bandung: Darul Falah, 2001.
- Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1988.
- Wahid, Marzuki. *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara, Kritik Atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: edisi revisi, LKiS, 2001.
- Weber, Max. *Etika Protestan dan Semangat Kapitalisme*. Surabaya: Pustaka Promethea, 2002.
- Zada, Khamami. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Zein, Kurniawan dan Satipudin HA (ed.). *Syariat Islam Yes, Syariat Islam No, Dilema Piagam Jakarta Dalam Amandemen UUD 1945*. Jakarta: Paramadina, 2001.

B. Skripsi, Majalah, Jurnal, Media Massa, dan Web Site

- Azra, Azyumardi. "Fenomena Fundamentalisme dalam Islam", *Ulumul Qur'an* Nomor 3, Vol IV, th. 1993.
- Bani Syarif Maulana, Jurnal *Hermeneia*, Vol 2, 2003.
- Fahmi, Ismail. "Geopolitik Islam vis-à-vis Barat: Perspektif tentang Fundamentalisme Islam", Makalah tidak diterbitkan, 2007.
- Fauzi, Ihsan Ali. "Pemikiran Islam Indonesia Dekade 1980-an", *Prisma*, No 3 Maret 1991.
- Hardiman, Fransisco Budi. "Membaca Teks Negatif Hannah Arendt: Sebuah Pengantar", *Driyarkara*, edisi XXVI, No. 1, Jakarta, 2002.
- Harian Sore *Surabaya Post*, Juli 2006.
- Ma'arif, Zainul. "Menggali Akar Fundamentalisme Islam; Paradigma Kompleks Sebagai Pisau Analisis" dalam <http://www.islamlip.com>
- Marsudi, "Fundamentalisme Islam: Pengertian, Sejarah, dan Karakteristik, " dalam Jurnal *Dialogia*, Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2004.
- Marlina, Leny. "Pemberlakuan Syariat Islam di Indonesia dalam Perspektif Majelis Mujahidin dan Jaringan Islam Liberal Indonesia", Skripsi Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.
- Misrawi, Zuhairi. "Agama, Kekerasan, dan Krisis Perdamaian" dalam <http://www.islamlip.com>
- Muhlis, Imam. "Perda Syari'ah Islam Dalam Bingkai Negara Pancasila", *Lesan*, Jurnal Lembaga Studi Agama dan Negara, edisi, 01/tahun 2008, hlm. 99.
- Sindhunata, "Berteguh Pada Janji" *Basis*, Yogyakarta: Edisi Khusus Hannah Arendt, Maret 2007.
- Sumarwan, A. "Kejahatan Atas Nama Negara", *Basis*, edisi khusus Hannah Arendt. Yogyakarta : Maret 2007.
- Sumarwan, A. "Politik Sebagai Komunikasi Sebuah Komunitas, Politik Menurut Hannah Arendt ", *Driyarkara*, edisi Th. XXVI, no.1, September 2002.

Supelli, Karlina. "Demi Janji Pada Dunia" *Basis*, Yogyakarta: Edisi Khusus Hannah Arendt, Maret 2007.

Syamsuddin, M. Zamziba. "Sejarah Perkembangan Syariat Islam di Pelembang Sumatra Selatan 1911- 1940", Skripsi Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

Zada, Khamani. "Perda Syaria: Proyek Syariatisasi Yang Sedang berlangsung", *Tashwirul Afkar*, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan, Lakpesdam NU, edisi no 20 tahun 2006.

Zuhri, Sholikodin. "Respon Islam Literal terhadap Perkembangan Pemikiran Islam Liberal di Indonesia 1990-2003", Skripsi Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

<http://www.tokohindonesia.com>

CURRICULUM VITAE

Nama : Ubaidillah
Tempat Tanggal Lahir : Bondowoso, 07 Agustus 1984
Alamat Rumah : Desa Padasan, Kecamatan Pujer, kabupaten Bondowoso, Jawa Timur
Alamat Jogjakarta : Jl. Pedak baru No 16, Karang Bendo, Banguntapan, Bantul, Jogjakarta
Email : ubay_jogja@yahoo.co.id
No HP : 0817464338

Nama Orang Tua

Ayah : Salehuddin
Ibu : Sukanda

Pekerjaan Orang Tua

Ayah : Wirasuasta
Ibu : Ibu Rumah Tangga

Riwayat Pendidikan

- ❖ TK Al Barokah Padasan, Bondowoso (1990-1992)
- ❖ SD Padasan I, Pujer, Bondowoso (1992-1997)
- ❖ MTS Al Barokah, Padasan, Pujer, Bondowoso (1997-2000)
- ❖ MA I Zainul Hasan, Probolinggo, Jatim (2000-2003)
- ❖ UIN Sunan Kalijaga, Jogjakarta (2003-2008)

Pengalaman Organisasi

- ❖ Ketua Osis MTS Al Barokah, Padasan, Pujer, Bondowoso (1998-1999)
- ❖ Wakil Ketua Osis MA I Zainul Hasan, Probolinggo (2001-2002)
- ❖ Sekretaris (ALSAB) Aliansi Santri Bondowoso (2001-2002)
- ❖ Wartawan Senior LPM Humanius UIN SU-KA (2004-2005)
- ❖ Deklarator (FORMADINA) Forum Mahasiswa Ushuluddin se-Indonesia (2005)
- ❖ Ketua BEMF Ushuludin UIN SU-KA (2005-2006)
- ❖ Ketua DPW PRM Ushuluddin UIN SU-KA (2004-2005)
- ❖ Pengurus DPP PRM UIN SU-KA (2005-2006)
- ❖ Menteri Media & Informasi DEMA UIN SU-KA (2006-2008)
- ❖ Pengurus PMII Rayon Ushuluddin (2004-2005)
- ❖ Warga aktif PMII Cabang Yogyakarta (2003-sekarang)
- ❖ Ketua Umum (LIMAGOYA) Lingkar Mahasiswa Genggong Raya Jogjakarta (2005-Sekarang)
- ❖ Pengurus Harian (JARNUS) Jangan Nusantara D.I.Y (2007- sekarang).